

НИКОЛА  
КУЗАНСКИ  
ЗА УЧЕНОТО  
НЕЗНАНИЕ

философско наследство

Книгата  
е издадена  
с конкурс  
на Националния  
център  
за книгата

# НИКОЛАЙ КУЗАНСКИ ЗА ученото незнание

АВТОР НА ВСТЪПИТЕЛНАТА СТУДИЯ  
РАДИ РАДЕВ

NICOLAI DE CUSA  
DE DOCTA IGNORANTIA  
In aedibus Felicis Meiner  
HAMBURGI 1977-1979

© ЛИДИЯ Димитрова Денкова, превод, 1993 г.  
с/о Jusautor, Sofia  
© Ради Димитров Радев, студия, 1993 г.  
с/о Jusautor, Sofia

ISBN 954-02-0070-9

# Философско наследство

Редакционна колегия

МИХАИЛ БЪЧВАРОВ — председател

ЕЛЕНА ПАНОВА

РАДИ РАДЕВ

ПЕТЪР-ЕМИЛ МИТЕВ

АСЕН ДАВИДОВ

Преведе от латински

ЛИДИЯ ДЕНКОВА

Редактор на превода

НИКОЛА АЛЕКСАНДРОВ

# Съдържание

ВЕЛИК ФИЛОСОФ ХУМАНИСТ - проф, Ради Радев .....	7
ЗА УЧЕНОТО НЕЗНАНИЕ .....	28
ИНДЕКС НА ПО-ВАЖНИТЕ ФИЛОСОФСКИ	
ТЕРМИНИ — Лидия Денкова .. . . . .	198
БЕЛЕЖКИ И КОМЕНТАР — Лидия Денкова .....	201

1. Философското дело на Николай Кузански се създава в решителен исторически момент: налице са кризисни явления във феодалното общество и елементи на зараждането в отделни западноевропейски страни на нови, буржоазни по своята същност отношения; развитието на производството внася съществени социално-икономически промени; градското занаятчийство играе важна роля в обществото; благодарение на Ханзата редица градове в Германия, като Аугсбург и Нюрнберг, стават средища на оживена търговия; в резултат на разцвета на градовете се реализира подъем и в земеделието. Обаче Германия през XV в. е политически раздробена страна. Централната власт е слаба и страната загубва част от имперските си земи. Настъпват съществени промени в социалната структура. Висшето духовенство и патрицианските родове запазват привилегиите си, но голямо значение придобиват князете, които отстояват своите права в борба с висшето дворянство. Нисшето дворянство — рицарството, отива към залез, а бюргерската опозиция срещу духовенството се засилва. Разнородна по своя социален състав, плебейската опозиция ще се формира като мощна антифеодална сила. Съзряват и процеси, които в края на краищата ще поставят страната пред нови исторически събития и ще изменят «социалнополитическата ѝ карта».

На юг, в Италия, с обществено-политическите условия на която е свързана най-тясно дейността на Николай Кузански, най-напред започва Европейското възрождане, възникват първите кълнове на новите форми на духовния живот посредством едно вътрешно отдалечаване от идеологическата система на католицизма. Осезателно се налага интересът към античността — в науката и философията, литературата и изкуството. Девизът *ad fontes* осмисля целенасочено този интерес. Оценява се значението на редица пренебрегвани дотогава антични автори. Теоретичното наследство постепенно се освобождава от несвойствените му по природа интерпретации. Високо се оценява културно-философското наследство на Платон, което се използва и в стремежа за точното усвояване на аристотелизма. Върху образите на Платон и Аристотел — тези «царе на философите»

(Берил, 37), се хвърля нова светлина. Отива се към повърното и цялостно възстановяване на историческите постижения на гръко-римския свят. В научните изследвания е налице реабилитацията на природата. Пасивно-съзерцателният и абстрактният поглед на схоластиката започват да губят значение. Десакрализацията на света — това е преди всичко освобождаването от властта на авторитета и изкуствения престиж на теологичните схеми, утвърждаване фактите на опита и заключенията на разума, действително уважение и разгръщане на творческата същност на най-висшето творение на природата — човека. Научните данни и открития водят към ревизия на основните положения на схоластиката и налагат нови обобщения и изводи, които изграждат друга теоретична система и идеологическа програма. От Париж аристотелизмът през XIV в. прониква в Болоня, Падуа и други градове на Северна Италия. В продължение на повече от две столетия неговата авероистична форма е носител на сравнително прогресивни идеи. В началото на XIV в. основоположникът на Падуанската школа Пиетро д'Абано поставя под съмнение силата на божествената воля» обосновава отделни реалистични схващания на аверизма. Неговият съвременник, френският мислител Жан Жанден, защитава идеята за вечността на света и единния (всеобщ) интелект, учението за «двете истини», доказателствата на разума. Почти по същото време Марсилий Падуански застъпва идеала на светската държава, оспорва хегемонизма на духовната власт, подкопава единството на християнската религия и подготвя почвата на хуманизма — това велико движение за еманципацията на човека и за всестранното развитие на неговите способности, за отделянето му от мистериите на свръхестественото. От Данте Алигиери (1265—1321) до Платоновата академия във Флоренция, когато завършва философската си еволюция, хуманизмът представлява основният пълен синтез на принципите, идеите и нормите на антифеодалното движение на комуната и градското свободомислие. Той поставя нови изисквания за оценката на целите и смисъла на човешкия живот, издига на висока почит благородната доблест на духа, оспорваща сякаш творенията на Бога. Истинският родоначалник на новото хуманистично движение Франческо Петрарка (1304—1374) е автор на страстни инвективи

против средновековната ученост и морал и ревностен защитник на началата на изграждащата се култура. Леонардо Бруни (1374—1444) е автор на нова програма на хуманитарното обучение, в центъра на която е изучаването на човека и на античните мислители. Леон Батиста Алберти (1404—1472), архитект, живописец и писател, е видна фигура на Италианското възрождане. Лоренцо Вала (1407—1457) засилва антисхоластичната и антиклерикалната същност на хуманизма и с помощта на моралната философия на епикурейството възвеличава земните радости като достоен отпор на аскетизма и лицемерието, на рицарските представи за чест и достойнство, на безплодната съзерцателност и изобщо на средновековните разбирания за живота.

Хуманистичното движение придава мощен импулс на вътрешната опозиция против средновековната философия, намерила най-ярък израз в лицето на томизма. Великото вдъхновение за тържеството на науката, което по-късно Джордано Бруно ще нарече «героичен ентусиазъм», възпламенява духовете на цяла плеяда прогресивни мислители, вградили творческите си усилия за срутването на импозантния католически замък на схоластиката. Прогресивни философи от този период — мислители на възродения човешки дух — се бунтуват срещу безкритичното възприемане и изопаченото тълкуване на идейното наследство и традицията и тяхното томистко възкресяване върху «християнския небосклон» на Западна Европа. Техните хуманистични разбирания ги предпазват от васалното подчинение на утвърдени мнения и изискват конкретно-исторически и критически подход и обективна оценка на теоретичните постижения на античната наука, философия и култура. Тяхната дейност има изключително голямо значение за опровергаването на метафизиката на схоластиката и за изграждането на идейно-теоретичната програма на философската мисъл на Възрождането.

2. Житейският път на Николай Кузански не познава трагично опасните завои на този на видните философи на Възрождането. Но той притежава значими ориентири, които насочват усилията на немалко напредничави мислители към постигането на нови селения в света на научното познание.

Николай Кузански е роден през 1401 г. в Куза, селище

в Южна Германия, разположено на р. Мозел. Той произхожда от бедно семейство — баща му е лозар и търговец на риба. Като юноша Николай се ползува от покровителството на граф и благодарение на това има възможността да учи в Девентър (Холандия), където усърдно изучава квадривиума и тривиума на «седемте свободни изкуства», теология и философия, класически езици и литература. Неговата любознателност го отвежда в Хайделберг, където изучава юридическите науки. От 1417 г. е в северноиталианския град Падуа, тогава икономически и културен център, в който на висока почит е изучаването на естествознанието. Тук наред с юриспруденцията се занимава с естествознание, математика, география, медицина. Под влиянието на проф. Ю. Цезарини той се увлича и по философията и литературата. През 1423 г. е удостоен с научната степен «доктор на каноническото право». Две години по-късно е в Кьолн, където продължава заниманията си по богословие и получава сан на свещеник. През 1426 г. е назначен за секретар на кардинал Орсин, папски легат в Германия. От 1427 г. е свещеник и настоятел на църквата в Кобленц. Постепенно той разширява своите ангажменти на деец на църквата. През 1433 г. участва в църковния събор в Базел, защитавайки прерогативите на църковните събори като висши форуми на «законодателната власт» на църквата. Все в тази насока впоследствие Николай Кузански оспорва светската власт на папата и едновременно с това защитава значението, което «народната воля» (идеята за която изказва в своя трактат «Защитник на мира» Марсилий Падуански) има за католическата църква и светската власт. Още тогава той се застъпва за реформирането на църквата и държавата — искане, което от времето на Уилям Окам почти непрекъснато присъства в политическата история на редица страни в Западна Европа. В качеството си на служител на папската курия, където е приет на работа от 1436 г., Николай Кузански е член на църковната делегация, която през 1437 г. води във Византия преговори за обединяването на Западната и Източната църква. Тук, в Константинопол, той се запознава с видните хуманисти неоплатоници Георг Гемист Плетон (1355—1452) и Висарион Никийски (1389/1395—1472). Успоредно с дейността си в органите на църковната институция Николай Кузански се занимава

с писателска дейност в областта на философията. През 1440 г. се появява неговото първо голямо философско произведение «За ученото незнание». То съдържа основните му възгледи и определя главните насоки на неговите теоретични занимания и писания. Между 1442 и 1445 г. той написва редица трактати, посветени предимно на богословието. Това спечелва още повече доверието на ръководните кръгове на папския двор и той става през 1448 г. кардинал. Но неговата писателска дейност предизвиква основателни подозрения у отделни правоверни привърженици на църквата. Това го принуждава да оборва мненията им. В този смисъл е съчинението му «Апология на ученото незнание» (1449), с което отговаря на Хайделбергския богослов Йохан Венк и защитава схващанията си. На следващата година под неговото перо излизат четири необемисти трактата, обединени под общото заглавие «Невежиат», в които гледната точка на обикновения човек оспорва теоретичните схващания на мислителите професионалисти. А в произведението си «За съгласието на вярата» (1453) той изказва идеята за т. нар. обща (единна) религия. Продължавайки усилено заниманията си в областта на философията и математиката, Николай Кузански написва още редица съчинения като «За възможността — битие» (1460), «На лов за мъдрост» (1463) и други. Междувременно през 1450 г. той е назначен за епископ в тиролския град Бриксен и е папски легат в Германия. По покана на папа Пий II от 1458 г. е в Рим и назначен за главен викарий. Николай Кузански умира през 1464 г. в Тоди

(Италия).

3. Целокупното дело на Николай Кузански е изключително противоречиво: той произхожда от бедно селско семейство, но става висш сановник и деец на църквата; закърмен с догмите на схоластиката, същевременно е неин сериозен критик; представител на официалната линия на католицизма на практика допринася немало за подсилването на вътрешната опозиция против църковната институция; ръководен деец на католическата църква, мислителят е послушен служител на философията; неговият сан на кардинал изисква респект към традиционните догми на вярата, но заниманията в науката култивират искрено уважение и преклонение към знанието и го определят като един от най-крупните предшестве-

ници на естествознанието на Възраждането; в неговото творчество е налице и мистика, макар че е проникнато от духа на нови философски идеи, които закономерно ще доведат до материализма; в теоретичното му дело се вметват немската метафизична вглъбеност и италианското светско начало; той е едновременно духовен и светски човек, теолог и философ, мистик и учен, практически деец и крупен учен. Обаче във всички случаи той е борец против невежеството и обскурантизма, вътрешната отчужденост от знанието и студената разсъдъчност на формализма, страстен почитател е на големите теоретични системи, живял с неутолимата носталгия по античността и с прозорливите надежди и перспективи на научното познание.

Философията на Николай Кузански представлява ключов момент в културната история на Западна Европа, свързващ различни нейни етапи: онова, което от истинското средновековие все още остава в нея, е универсализмът на християнството; това, което я дистанцира от него, е нейната насоченост към нови теоретични идеи. Тя отразява процеса на пълното разложение на схоластиката и на култивирането на нови културни ценности, на нови духовни потребности, предизвикващи радикални промени в идейно-теоретичната програма на обществото. Основателно е мнението на Е. Касирер (E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927), че «систематичното единство» на философията на Възраждането трябва да се търси в «интелектуализма» на учението на Николай Кузански, утвърждаващо целеполагащи ориентири и критерии в духовния живот на западноевропейското общество.

Николай Кузански превъзходно схваща не само формалната противоположност, но и вътрешната разлика между вярата и знанието. За него и изразите, използвани в учението му, не съответствуват на «висшите духовни тайнства». Признава се, че догмите на вярата «се крепят» на общото мнение на хората. Наистина формално той се придържа към канона на църковните отци, който допуска a priori вярата за фактор на човешкия живот. От тази гледна точка определението на Бога се приема като отпавно положение. Обаче той се отнася критично към почти всички реалии, постулирани в богословието и установява, че изучаването на «творенията» не води до

познанието за Бога. А това довежда до отричането на господстващия в литературата томистки път a posteriori (quia) на извеждане на понятието за божественото битие. По същество е недостъпен преходът от абсолютното битие към битието на творението. Т. нар. катифатична (положителна) теология е неприемлива, доколкото определенията ѝ предполагат ограниченост, неединност и несъвършенство. В т. нар. апофатична (отрицателна) теология утвърдението е логически неприемлив прием. Защото безкрайното не може да се именува. Доколкото обаче характеризирането на божественото битие е неизбежно, то може да се осъществи единствено посредством т. нар. отстранение и отрицание. Позовавайки се на Дионисий Ареопагит, философът отбелязва, че Бог не е нито Отец, нито Син, нито св. Дух, а безкрайност, която не е породена, но която и не поражда. При това отрицателната теология подчертава прерогативите не на безкрайността, а на вечността. Обоснована от редица църковни отци и възприета от някои мислители на ранното средновековие (Йоан Скот Ериуген), тя има в учението на Николай Кузански неоспоримо значение, доколкото използва отделни идеи, несъвместими с догматичната линия на църквата. Тя поставя под съмнение възможността за положително определение на основното понятие на богословието. Поради тази причина «човешкото търсене» на премъдростта се крие по-скоро в мълчанието и видението, отколкото в «говоренето и слушането». В качеството си на «безпределен предел» Бог не може да бъде познат чрез никакви усилия на разума. И подобно на апостол Павел се препоръчва използването на т. нар. огледални отражения и гадателни символи. А и като пределно широко определение божественото битие включва битие и небитие, доколкото предполага наличието и на възможността. Нали небитието е необходимост на битието?

В строго философската страна на своето учение Николай Кузански оспорва мнението на онези, умовете на които по собствения му израз («Невежият», III, 6) са «сковани от авторитета на застарели навици», въздигнати в императиви. Смело и като че ли на всеослушание неукният заявява, че не го ръководи никакъв авторитет. И макар да гледа на знанието като път към смиренето, той оспорва «книжната мъдрост» на образования. Оче-

видно той следва мнението на Талесовата домашна прислужница да се надсмива над мъдростта и да ѝ противопоставя непретенциозното гледище на обикновения човек, което се оказва високо практическо благоразумие. Защото то е застраховано от ангажиращото безкритично доверие към авторитета и се «корени» в естествените факти на живота, в онази житейска мъдрост, която «вика на улицата». А и близостта на философията с живота ѝ придава сила и е едно от условията за нейния възход.

Разбира се, подобно становище не е отказ от философия изобщо. То е възражение на изкуствено построенията метафизични построения, които отнемат озарението и блясъка на мисленето, заменят ги със сухите постулати на вярата. Защото философията е «лов за мъдрост». Защото нормата на човешката мъдрост е достигането на такива теоретични определения, които са сигурно възражение както на ограничените човешки възможности, така и на претенциозните безсъдържателни твърдения, лишаваша индивида от собствено мнение.

4. В онтологичното учение на Николай Кузански се открояват две основни, трудно съвместими помежду си тенденции — (1) обективноидеалистическото схващане на платонизма (и неоплатонизма) и (2) на пантеизма, които притежават специфични и конкретно-исторически черти. По-специално възприети са обективноидеалистическите принципи на платонизма за битието и участието. За философа абсолютното битие съществува «от себе си», «в себе си», «благодарение на себе си» и «за себе си» и предшества всичко, което му е причастно. Обаче схващането на класическия обективен идеализъм на античността придобива християнска редакция, присъща на средновековието. Освен това в него се «вплитат» идеи на питагорейството, аристотелизма и мистицизма на неоплатонизма. Подобие то е схванато не само като отражение на творимо и сътворимо. Първообразите на нещата се явяват като числа. Самата познавателна способност изгражда понятията чрез числата, без характеристиките (сходство, различие, съразмерност, единство и пр.) на които не е възможно изобщо знанието. Знанието за числото е първообраз на човешките понятия. А влиянието на аристотелизма се осъществява посредством използването на хилеморфизма, определенията на който за материята и формата представляват теоретичната схема

на обяснението на общите характеристики на действителността. Преутвърждава се перипатетичният възглед за универсалните, на които се отрича реалността извън отделните неща и актуалното изобщо. Прозират и отделни концептуалистични нотки, доколкото се приема, че само чрез абстракцията универсалните са дадени извън отделното и че в качеството си на понятия не притежават абсолютно битие, а са «разсъдъчни същности», познание, което «следва» битието и живота. Наистина не липсват и критични бележки по адрес на учението на Аристотел и на първо място се констатира липсата на достатъчно диалектичност на мисълта. Но и влиянието\* на Стагирит се пречупва през призмата на канона. От тази гледна точка се допуска приложимостта на идеята на хилеморфизма към троичността на съществуващото — форма (душа), материя (тяло) и единството им. Възприема се също гледището, че като една от основните характеристики на материята възможността не е съвечна с Бога, че действащата, формалната и целевата причина на всичко е Бог, който единствен е напълно «абсолютна универсалност» («За ученото незнание», II, 6, 125). А световната душа или дух, който е връзката между материята и формата, «разгръща» прабразите на нещата в материята (пак там, II, 151). Същността на вселената се съзира в единството на възможността, актуалността и движението. Най-после значително е влиянието на мистицизма на неоплатонизма, което проличава ясно в твърдението, че битието на нещата е мисълта на твореца (пак там, II, 108). А и да се разглежат нещата без определения на Бога — това за Кузански е равносилно да се представя числото без единицата. Абсолютното единство на вселената е «конкретността на десетката» така, както в числото десет са дадени всички числа. Но и всяко нещо е конкретизация на вселената, в която е Бог. Християнската догма се илюстрира със старото философско схващане: при сътворението на света Бог е приложил аритметиката, геометрията, музиката и астрономията, за да съедини елементите, да придаде на всичко фигура и съразмерност, да «гарантира» хармонията и по този начин да запази завинаги «световната машина» (пак там, II, 13).

В онтологичния принцип за единството на света и Бога рефлектира античната насоченост към всеобщото.



Подобно единство според Николай Кузански означава «присъствието» на нещата и многообразието изобщо в Бога и на Бога в нещата, в природата. «Бог, отбелязва философът, който е съвършено проста единност, съществува в единния универсум. . . , а множествеността на нещата чрез посредничеството на единния универсум пребивава в Бога» (пак там, II, 4, 116). Съчетавайки мистицизма и пантеизма, той твърди, че всичко е в Бога и Бог във всичко. В трактата си «За възможността — битие» той дефинитивно сочи: всичко в света в свит вид е Бог и в разгънат вид в «светските творения» е светът. Като «свиване» [complicatio] Бог е във възможност и в него битува всичко, като «разгъване» [explicatio] Бог е в света, както в точката, линията, повърхността, обема са дадени «в зародиш» всички възможни геометрични фигури. И както вселената се конкретизира във всяко актуално нещо, така Бог «пребивава» в света и във всяко отделно нещо.

Макар Кузански често да е принуден да засвидетелства своята привързаност или съгласие с догмата за божественото творение, в действителност схващанията му го отдалечават от нея. Възприемайки тезата за единството на част и цяло, той разбира многообразието не като резултат от творческата воля на Бога, а като възникване, осъществено в резултат от ограничението на абсолютното битие. Наистина той се застрахова понякога и от пантеизма и възразява на аналогичните обвинения. Обаче възраженията му не са убедителни и всъщност засилват подозренията на ортодоксите.

Пантеистичната тенденция е безспорна идея в учението на философа. Тя има за изходно теоретично положение античното схващане за първоединното като всеобщност. Свързана с възгледа за еманацията, тя изразява т. нар. разгръщане, чрез което се проявяват реалните форми на множеството и същевременно предполага «магистралния път» в космоса — пътя от отделното към цялото. Ето защо в универсалното си единство максимумът обхваща всичко съществуващо. Той не е даден самостоятелно извън множеството, в което се определя, не съществува независимо и извън конкретността, т. е. той е в конкретното множество. Както написаният на мъртвата хартия закон е жив в лицето на царя (държавника), така и в първото начало на света всичко е негов живот, а

времето — вечност, и творението — творец («Берил», 15).

По своята форма пантеизмът на Николай Кузански притежава чертите на теологичната представа за света. Оперира се с определението на Бога като концептуален израз на всеобщото единство на света, в което всички проявления са снети. Понятието «Бог» формулира онзи краен момент или предел на съществуващото, в което всичко е дадено като една единствена реалност и абсолют. Обаче това не е определението на томизма за Бога, достижимо чрез конкретните явления на творението. Пантеизмът на Николай Кузански отрича антропоморфизма и деперсонализира Бога, обявявайки всеобщото единство на света. Той възприема иманентизма за главно философско гледище, логически насочено против трансцендентната представа и креационизма. И след Ериуген отново се поставя въпросът за преоценката на богословската догма за творението. Защото пантеизмът на Николай Кузански слага знак на равенство между съществуването и творението. За него творението не е нищо друго освен това, че Бог е всичко. Нещо повече, положението за неограничеността на божественото битие във времето обуславя схващането, изразено преди това от Майстер Екхарт, че Бог не би могъл да създаде света «преди». Нали преди света не е имало «преди»? Абсолютният максимум е определение, което разклаща вратата в тричността. Според отрицателната теология Бог не е нито Отец, нито Син, нито св. Дух, понеже безкрайността не е породена и не поражда, а представлява «безначално начало» («За ученото незнание», I, 26, 87). От значение е и това, че пантеизмът е възражение и на геоцентричната представа за света, култивираща дуалистичното противопоставяне на земното и небесното и вместо това предполага вътрешното им единство, родство или единосъщност. Възприемайки идеята за всеобщия динамизъм, пантеизмът се оказва и теоретичен начин за противопоставяне на консервативно-догматичното гледище за йерархията и рязката граница между отделните й степени или стъпала. Въпреки идеалистическия си характер пантеизмът на философа импулсира диалектическите разбирания, пряко противоположни на догматизма и метафизичността на томизма.

5. По времето на Николай Кузански е вече налице процесът на крушение на сухите разсъдъчни определения

и статичните конструкции на схоластиката. Все повече и повече се налагат динамичните представи за света и живота, които като че ли показват «ставането» на явленията. И учението на Кузански допринася изключително много в тези диалектически начинания на философската мисъл и фактически е предшественик на диалектиката на новото време.

Определението на диалектиката не е еднозначно — в него остават редица елементи на традиционното средновековно гледище и същевременно то съдържа някои истински образци на диалектическата мисъл, които очертават и новите пътища на философията и научното познание. Диалектиката включва разсъдъчните понятия за единството и многообразието, за съвместимостта на противоположностите и всички онези дефиниции, които очертават движението на човешката мисъл. Това са фактически проблемите на формалната логика, представляваща «изкуството», което като че ли «стои» между математиката и опита (емпирията). Нейното значение се изразява в междудисциплинарния ѝ характер, който дава възможност на философската мисъл да формулира «синтетичната концепция» за действителността. Определенията ѝ имат предвид постиженията на математиката, които едновременно онагледяват и обогатяват теоретичното познание. Нали математиката е тази достоверна област на науката, в която се оперира с разсъдъка и елементите на която се разглеждат като символи, необходими за всички «дисциплини». Основополагащото значение на математиката се илюстрира и от първата ѝ фигура — триъгълника, неразложим на фигура с два или един ъгъл, но представляващ основата на останалите геометрични фигури. При всички случаи математиката и останалите клонове на знанието са призвани да обяснят и смисъла на противоречието, в което намира реален израз отношението между противоположностите, противоречието, което показва, че например по-високите стойности на духа удовлетворяват ограничените възможности на индивида, а далечните цели са обект на близките му домогвания, че безкрайното е най-крайният предел на желанията, а абсолютният максимум е безначално начало и безкраен край.

Основна диалектическа идея във философията на Николай Кузански е схващането за крайното и безкрай-

ното. Чрез него античното разбиране за необозримостта на пространството се трансформира, обогатено по същество в една диалектическа концепция за безкрайността, която по-късно, през XVI в. е един от централните проблеми на философската мисъл. Понятието «безкрайност» изразява и обективния модел на съвършенството и подчертава не старото аристотеловско разбиране, схванато само като вечност, но и по отношение на пространството. От логическа гледна точка безкрайността е цялото, спрямо което се осмисля отделното и движението към цялото представлява движение към съвършенството. Но в делението на крайното не може да се достигне до предел. Определението на безкрайността изразява и единството на света. Диалектическият смисъл на пантеизма приема единството на безкрайното и крайното, актуалната безкрайност на Бога и неговата несъизмеримост с отделното. Благодарение на неделимостта и единството безкрайната линия се включва във всяка линия. Благодарение на неделимостта си безкрайната линия е общото единство на всички линии, в които тя остава като такава, т. е. като неделима. И също така всяка крайна линия, която е делима, се съдържа в безкрайната линия, запазвайки се като такава, т. е. като делима. Ето защо присъствието на безкрайното в крайното е присъствие на общото, а наличието на крайното в безкрайното е присъствие на различие. Изобщо понятието «безкрайност» маркира отсъствието на краен предел, зад който не може да се отиде. И както делението клони към нула, без да я достига като най-малко, така и «пътят» към някакъв краен предел във всеобщото единство е безкраен преход на отделни граници.

Реален израз на подобна безкрайност е светът. Против идеалистическия хилеморфизъм и геоцентризма се застъпва схващането за безкрайността на вселената, която изключва наличието на някакъв център. Земята не е неподвижен център на света; тя сама се движи. Слънцето също не заема централно място във вселената. Безкрайността предполага, че центърът на света е навсякъде, а окръжността му — никъде. Изоставя се гледището за т. нар. неподвижни сфери, които са последните «точки» на ограничения в пространството свят. В «световната машина» не е налице външна окръжност. Всяка част от вселената се движи неравномерно и земята няма приви-

легираното положение на единствено населена с живи същества планета. Несъмнена истина за Кузански е възгледът, че «съвкупността на света» никога не може да се изчерпи. А и възникването на света не е създаване от нищо [creatio ex nihilo], а ограничаване на абсолютния максимум.

С подобни идеи за безкрайността се извършва дълбок пробив в космологията на средновековието и се очертава нова насока в западноевропейската наука. Те изоставят теологичната представа за «завършеността на света» и в перспектива ще доведат логически до различия от Птолемеевата схема картина на света и до отричането на антропоцентризма на феодаалното общество.

Красноречив пример за диалектиката на света е съвпадението на противоположностите [coincidentia oppositorum]. Абсолютният максимум е висшата простота, в която съвпадат всички противоположности и са заличени всякакви различия. Той е едновременно едно и всичко: единственото общо и всеобщото единство, всичко изобщо и нито едно нещо, взето отделно. Най-близката му характеристика е «единството» или единността, схваната не като число (две, три и т. н.), а като неделимост и неразличимост. В качеството си на относителни характеристики противоположностите предполагат степени «във» своята реалност, докато максимумът и минимумът ги изключват. В този случай максимумът и минимумът не се схващат като количествени характеристики. Те изразяват абсолютността като еднакво присъща и на максимума, и на минимума. Нали като «се освободят» от «голямо» и «малко», максимумът и минимумът съвпадат и тогава абсолютното количество не е по-максимално, отколкото минимално («За ученото незнание», I, 4, 11). Подобно съвпадение потвърждава простия факт, че в абсолютното битие всичко е само тъждествено, че безкрайното е действителност на всичко, което е дадено във възможност в крайното. Така окръжността на максимален кръг е права линия, максималният триъгълник е права линия и изобщо всяка геометрична фигура, мислима извън нейната конкретност и нагледност и във възможно неразличимите и необозрими «границы», е права линия. Доколкото няма своя противоположност, максимумът е и минимум. Той напомня точката, която в «неразгърнат» вид съдържа линията и всяко количество. Точката, която

е целостността, притежава като първо конкретно проявление линията, в която няма нищо друго освен точки (пак там, II, 3).

Идеята за съвпадението (тъждеството) на противоположностите изразява самосъхранението на битието и като субстанция, и като редуцирано съществуване на множеството, т. е. като самотъждественост. Тя е възможно най-правилната тогава алтернатива на схоластичната трансцендентност на християнската метафизична мисловност. Сам нейният автор има ясното съзнание, че подобна идея опонира на официалната философска програма, изградена върху теоретичните принципи на средновековния перипатетизъм. Не напразно възраженията идват от страна на привържениците на господстващия томистки перипатетизъм.

Диалектическите идеи на Николай Кузански са изградени върху основата на определенията на максимума като принцип на всеобщото единство, което е действително основание и предшества отделните различия точно така, както точката — величината, свършеното — несвършеното, покоят — движението, и т. н. Разгръщането му е присъствието на всичко в множествеността: покоят е такова единство, в което е «сгънато» движението; движението е разгръщане на покоя, представлява «разположен в ред покой» [quies seriatim ordinata]; времето е последователен ред от моменти «сега»; единното «сега» имплицира всички моменти на времето; в настоящето е «сгънато» времето изобщо; миналото е било настояще, бъдещето ще бъде настояще; миналото и бъдещето са «разгръщане» на настоящето. Защото тъждеството е «сгънатост» на многообразието, равенството — на неравенството, простотата (елементарността) — на всички различия (пак там, II, 3, 105).

Принципът за единството пронизва всички странична философията на Николай Кузански, представлява нейно синтетично начало. С неговото обосноваване е свързано убеждението за реалните приноси и вътрешните възможности на философската мисъл. Оттук именно на висока почит са такива схващания на античната философия като питагорейското гледище за монадата, възгледът за всеобщото като същност, елейското разбиране на битието като единно и единствено съществуващо и пр.

В диалектиката на Николай Кузански принципът на

единството е и принцип на единствеността, на неповторимостта — това, което се определя като сингуларизъм. Неговото определение подчертава уникалността на съществуващото — тази особена «неповторима единичност», схваната като природа, която е същност на всичко и същевременно като неповторима природа, така както неповторимо е всяко конкретно нещо. Подобна единичност представлява същността като единствена природа. Неповторимостта (единствеността, сингуларността) е диалектическата характеристика. Тя изразява едновременно подобие (сходство) и различие (несходство) — единичните неща са подобни (сходни) помежду си със своята неповторимост като такава и са несходни поради неповторимостта си. Сингуларизмът отбелязва противоречивостта на неповторимостта, за която сходното е именно единичността като обща за всички неща характеристика. Той е повторение на съществуващото като единственост (неповторимост). Защото доколкото всяко актуално е единично, то винаги е единствено. При всички възможни изменения на свойствата, количеството и т. н. (т. нар. акциденции) единствеността на дадено нещо се запазва. И в това именно се изразява битието му.

6. В областта на гносеологията Николай Кузански обединява схващанията на платонизма и аристотелизма. По-често се подчертава сходството, отколкото различието между съответните възгледи на Платон и Аристотел, или спецификата им се свежда до несъществени страни, свързани главно с метода на разглеждане и логическо обосноваване («Невежиат», III, 14). При това са налице позовавания директно на трактатите им и средновековната интерпретация в никакъв случай не е доминиращата гледна точка. Не се възприемат гледищата съответно на августинския платонизъм на францисканците и томисткия аристотелизъм на доминиканците.

Познанието се разглежда върху основата на гносеологичния реализъм, подчертаващ обективната му природа. То е съдържателно съответствие. При неговото характеризиране се вземат предвид и определенията на математиката, доколкото са особен вид «измерение» на нещата и на възможностите на индивида. Обаче при постигането на познанието истината и заблудението са тясно свързани както светлината и сянката. Поради това точността като основно изискване на теоретичните

определения «свети» в «мрака» на човешкото незнание.

Три са средствата на познавателната дейност: (1) усещането [sensus] и въображението [imaginatio], (2) разсъдъкът [ratio] и (3) разумът [intellectus]. Всяко едно от тях има своето значение и може да се обясни в последна сметка с обектите, които са съдържание на техните познавателни форми.

Отчитайки ролята на сетивните данни, философът защитава каузата на сенсуализма. Даже въображението е дейност, познавателната стойност на която не може да се изолира от фактите на усещането и възприятието. Във въображението — подчертава философът — няма нищо, което преди това да не е било в усещането. С това се обяснява, че слепият по рождение не притежава представа за цвета на нещата. Образите на въображението наистина са по-малко формални от понятията, но са по-съвършени от усещанията, на които се основават. Опитът, в който сетивното познание намира своя висш образ, подпомага индивида в откриването «тайните на света», е най-непосредствената стъпка към науката. Антисхоластичното гледище на Николай Кузански свързва в едно опита и философската спекулация, използваща максимално математиката.

По подобие на Платон мислителят от Куза разглежда разсъдъка като познавателна «инстанция», където е налице движение на мисълта от общото към единичното. В качеството си на дискурсивна познавателна способност разсъдъкът описва и изразява в мисловни форми «реалното разгръщане» на единството. И умзаклучението, с което борави също той, илюстрира въпросното движение в познанието. Защото в голямата предпоставка се съдържа в «сгънат» вид това, което се «разгръща» в извода. Умзаклучението не преутвърждава и повтаря, а разгръща и реализира собственото съдържание и смисъл на общия теоретичен смисъл и достига до ново познание. Това е възможно, понеже разсъдъкът е единство от «сетивно многообразие и различие», оперира с различията и сходствата, има предвид относителните, а не абсолютните определения. Чрез него човек съзнателно отграничава своите знания от определенията за безкрайността, безотносителността и пр. Благодарение изясняването на отношението между сходство и различие става ясно, че колкото универсално нещата са по-сходни, толкова

частно са по-различни — положение, което се илюстрира с връзката между всеобщността на рода и конкретността на вида. Наистина разсъдъкът достига до важни и необходими за научното изследване заключения като тези, че единичността индивидуализира, видът придава специфичност, а с рода е свързано обобщението. Но все пак неговите възможности са ограничени, доколкото изясняват единствено съвместимостта на противоположностите.

Разумът — това е интелектуалният живот на индивида, по-висша от разсъдъка рационалност, при която напълно се преодоляват ограниченията, свързани със сетивността. Той е принципът на единството в познанието, реализуемо посредством помощта на резултатите на дискурсивната способност на мисленето. Неговата роля се изразява в това, че коригира изводите на разсъдъка, поставя на изпитание претенциите му за пределност и го предпазва от догматичните съблазни на мисълта. Разумът е «конструктивният» фактор на човешкото мислене, доколкото придава на разсъжденията форма, яснота и съвършенство и поради тази причина е критерий на рефлексите на разсъдъка — функция, която твърде много напомня хилеморфистското действие на формата по отношение на материята.

Над всички постижения на човешкия дух обаче «стои» т. нар. учено незнание. След Августин, който разяснява думите на апостол Павел (Послание до римляните, VIII, 26) «... ние не знаем за какво се молим, както подобава, но духът сам ходатайствува за нас...», Николай Кузански въздига съзнанието за ограничеността на собственото знание във всеобща гносеологична норма. И почти в духа на Сократ той иска да лиши от всякаква репутация онова знание, за което въпреки външните си ефекти истината остава един мираж. Защото човешкото знание се реализира в непрекъснатото присъствие на незнанието за абсолюта. То е само достигнатата стъпка в безкрайния път към истината, която никога не може да бъде «цяла». И най-дългите дистанции са само нищожни точки от великия и безкраен път към действителното знание. Извън тесните граници на реализуемите постижения винаги ще остава респектираща област на незнанието. «Коренът» на «знаещото незнание» е в съзнанието, за «неуловимостта на точната истина» («За ученото незнание, I, 2, 8). Човешкият разум се отнася към истината,

както възможността към абсолютната необходимост, която в края на краищата си остава вечната цел на познанието. А нали и научното изследване се отнася до съизмеримостта, основана на сравнението на относителни неща и величини? Напротив, ученото незнание е адресирано към безкрайното, което е абсолютно и несъизмеримо с нищо друго. То остава като всеобщ ориентир, към който е насочена целокупната познавателна дейност на човека. Извън пределите на знанието е не вярата, а «ученото незнание», схванато в качеството му на всеобща норма на творческото начинание на индивида. Зад и извън реалните постижения на знанието остава незнанието, което, добре схванато, е ученото незнание — такава е теоретико-методологичната алтернатива на догматично-схоластичното мислене.

7. Историческото значение на пантеизма, диалектиката и гносеологията на Николай Кузански се състои в това, че те са в пълен унисон с постепенно утвърждаващите се норми на хуманизма на Възраждането. Пантеистичната тенденция обуславя ново гледище за човека, което по същество отрича средновековния дуализъм и трансцендентността на схоластиката, визира такава цел на човешкото поведение, която произтича от интимната природа на индивида. Вътрешните мотиви следват не задълженията към догмата като външна норма, а съвпадат с исконните намерения и интенционалните способности на отделния човек, с неговата воля и творчески начинания. Диалектическите идеи на философа отбелязват единността и хармонията на микро- и макрокосмоса, липсата на абсолютно сходство между реалностите и подчертават неповторимостта и индивидуалността на всичко в действителността. От всички създания в природата човекът е най-висшето същество, отразяващо и въплътяващо творческите й сили, той представлява независимо и дейно същество, свободно в своя избор и отговорно за действията си. Той е великолепен пример за всеобщото единство на света, в което отношението между крайно и безкрайно изразява връзката между материалното и духовното. Нали като сетивност човек е крайно, а благодарение на постиженията на творческите си духовни възможности — безкрайно същество? Той е като микрокосмос, който като в огледало и в «снет» вид отразява макрокосмоса. В него светът реализира своето съвършенство, хармонията на

## ЗА УЧЕНОТО НЕЗНАНИЕ

сетивно и умопостигаемо, временно и вечно. След Хермес Трисмегист той ще бъде наречен «втори Бог» — това висше същество, което, ако наистина е такова, ще е носител на онези добродетели и духовни прерогативи, които сме свикнали да отнасяме до абсолютната (божествената) природа. Индивидът е «човешкият Бог» [huganus Deus], който твори «логическото битие и изкуствените форми» («Берил», 3), създава елементите на селенията на своя свят. Неговото най-безкористно действие е «търсенето» на истината, в която се синтезира знанието и доброто. И човешкото щастие се състои в изкуството да се твори животът и открива радостта благодарение на рационалните начала, които индивидът «носи» в себе си. Познанието спада към големите образци на човешката добродетел, но и нейните форми подпомагат достигането на висшите принципи на знанието и са «хлябът на интелектуалния живот». Всяко действие се възнаграждава, когато стимулира разума и култивира доброто в индивида. Против авторитаризма на средновековния догматизъм и императива на католическия канон философът защитава античния идеал за човека като мярка на нещата, светския характер на културата и обръща основателно внимание върху «царството на човека», което от тук нататък ще оспорва «владенията» на римо-католическата църква в името на един нов хуманизъм. Сред философите, делото на които непосредствено и най-силно стимулира културно-историческия процес на Възраждането, Николай Кузански е една от най-ярките и престижни фигури на хуманизма, крупен представител на науката и забележителен предшественик на новата философия.

От времето, когато през 1488 г. в Страсбург се отпечатва значителна част от съчиненията на Николай Кузански, са изминали вече 500 години. След краткото, но осезателно влияние през Възраждането (Дж. Бруно) неговото творчество в продължение на три столетия с малко изключения (Лайбниц, Гьоте, Шелинг) е почти забравено. Едва от средата на миналия век то отново привлича вниманието на научните и философските среди. Днес е ясно, че то има своето законно място в историята на световната философска мисъл и представлява нейно блестящо завоевание, което отчасти се прави достойно и на българския читател чрез настоящото издание.

*На негово високопреосвещенство боговъзлюбления и многоуважаван отец господин Юлиан<sup>1</sup>, достопочтен кардинал на Светия апостолически престол и мой благоговейно почитаем наставник*

С право твой изключително надарен и доказан вече ум ще се зачуди какво ли означава това, дето те избирам за арбитър в необмисления си опит да изложа моите груби, необработени приумици, сякаш кардиналската служба при Апостолическия престол ти оставя някакво свободно време от голямата заетост с обществени дела или сякаш необичайната новост<sup>2</sup> на заглавието може да те привлече към навярно твърде несвързаната идея на съчинението. Наистина ти си прекрасно запознат с всички прославили се от миналото до днес латински, а сега вече и гръцки автори, но пък отдавна ти е добре известно какви са и моите способности. Ето защо се надявам, че именно това ти учудване — но не пред нещо непознато, което мислиш, че е поместено тук, а много повече пред дързостта, подвела ме да разсъждавам за ученото незнание — ще привлече вниманието на твой жаден за познание дух. Естествениците казват, че желанието ни да се нахраним бива предшествувано от едно остро усещане в предната част на стомаха, което подтиква стремящата се към самосъхранение природа да възстанови силите си. Сигурен съм, че по същия начин и удивлението<sup>3</sup>, което е причина на всяко философстване, предхожда жаждата за познание, за да може интелектът, чието битие се състои в разбирането<sup>4</sup>, да се самоусъвършенствува в изучаването на истината. Ние обикновено се вълнуваме от редките неща, дори и да са поразяващо странни. Та затова, единствени ми учителю, с присъщата си добрина можеш да прецениш, че тук се крие нещо достойно, и да приемеш от германеца<sup>5</sup> начина му на разсъждение за божествените неща такъв, какъвто е: той ми стана особено скъп заради огромната извършена работа.

## За това, как знанието се явява незнание

Ние забелязваме, че благодарение на божия дар всички неща притежават естествен стремеж да се самоусъвършенствуват по начин, който позволява състоянието на тяхната природа. И виждаме още, че към тази цел е насочено действието на съществата, разполагащи с достатъчно подходящи средства, у които вродената способност за съждение съответства на предмета на познанието, та стремлението им да не е напразно и да могат да постигнат покой в желаното равновесие на собствената им природа. Ако понякога се случва обратното, то по необходимост се дължи на случайно обстоятелство, както когато болестта разваля вкуса или когато (лъжливото) мнение<sup>6</sup> подвежда правилното разсъждение. Ето защо казваме, че здравият, свободен разум [intellectum] познава истината, която ненаситно жадува да постигне, едва когато, движен от вложения в него устрем да обозре всичко съществуващо, успее да я улови в любовната си прегръдка. При това съвсем не се съмняваме, че абсолютно истинното е онова, което никой здравомислещ не може да оспори. За неизвестното обаче всички, които дирят истината, съдят съразмерно [proportionabiliter], като го съотнасят в сравнение с нещо предварително известно, така че всяко изследване, служещо си с метода на съотнасянето, е сравнително. Шом като изследваният предмет може да се сравнява с предпоставеното чрез близка съотносителна редукция, постигащото съждение е лесно. И, обратно — когато имаме работа с множество опосредствувачи звена, възникват трудности и мъчнотии. Това е познато в математиката, където първите положения се свеждат по-лесно към изходните, достатъчно добре известни принципи, а всички следващи се свеждат по-трудно, тъй като това става

само опосредствувано — чрез преминаване през по-рано изведените положения.

<sup>3</sup> И така всяко изследване се състои в по-лесно или по-трудно сравнително съотнасяне. Поради това безкрайното като такова е непознаваемо, защото не се поддава на каквото и да било съотнасяне<sup>7</sup>. В действителност съотношението, което в едно нещо определя едновременно и сходството, и различието, не може да бъде разбрано отделно от числото. Следователно числото [numerus]<sup>8</sup> включва в себе си всичко съотносимо, но не се изразява единствено в количествената съотносимост, тъй като изгражда пропорцията във всички неща, които по един или друг начин могат субстанциално или акциденциално да се схождат или различават. Може би вследствие на това Питагор смяташе, че всичко се създава и схваща благодарение на същностната сила на числата<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Изключителната точност на съчетанията в телесните неща обаче, както и съответстващото нагласяване на неизвестното към известното, дотолкова превъзхождат човешката разсъдъчна способност, че на Сократ му се сторило, че знае единствено това, дето не знае<sup>10</sup>. Премъдрият Соломон е твърдял, че всички неща са мъчно разбираеми и необясними с човешка реч, а един друг мъж с божествен дух — че мъдростта и «мястото на разума» са скрити «от очите на всичко живо»<sup>11</sup>. Ако това действително е така (както и предълбокият Аристотел твърди в «Първа философия»<sup>12</sup> — че за нас е също толкова, трудно да видим в природата най-очевидните неща, както за заслепения от светлината бухал да съзре слънцето), то стига само влечението ни да не е измамно, ние се стремим да узнаем нашето незнание. Успеем ли да постигнем това напълно, ще постигнем и знаещото незнание. Защото и най-ревностният в науката човек не ще стигне до нищо по-съвършено от това, да се покаже като най-учен: в самото незнание, което му е присъщо. И всеки ще бъде толкова по-веш, колкото по-дълбоко опознава собственото си незнание. Именно с тази цел се хванах на работа — да опиша накратко ученото\* незнание..



## Предварително разяснение на това, което следва по-нататък

Тъй като имам намерение да разгледам най-голямото, максималното учение за незнанието, смятам за необходимо да започна с природата на самата максималност<sup>13</sup>. Максимум наричам това, от което нищо не може да бъде по-голямо. Ала подобна пълнота е характерна за единното. Следователно единността [tmitas], която е още и битийна същност [entitas], съвпада с максималността<sup>14</sup>; защото, ако тази единност е освободена от всякакво отношение и ограничение в конкретното [concretione]<sup>15</sup>, ясно е, че като абсолютна максималност няма нищо противоположно на себе си. Така че абсолютният максимум е единното, което е всичко; в него се съдържа всичко, понеже е максимум, а доколкото няма своя противоположност, заедно с него съвпада и минимумът<sup>16</sup>, вследствие на което минимумът също присъствува във всички неща. Бидейки абсолют, максимумът е всяко възможно битие в действителност, неограничено от нищо, но затова пък от него произтича всичко. Този максимум, който всички народи във вярата си несъмнено смятат за бог, ще се помъча да изследвам в първата книжка на съчинението като нещо необхватно, свръх човешкия разум, воден от този, «който сам обитава в непостижима светлина»<sup>17</sup>.

На второ място, както абсолютната максималност е абсолютна битийна същност, чрез която всички неща съществуват като такива, така и универсалната единност на произхождащото от нея битие се определя като максимум от абсолюта и съществува конкретно ограничено като универсум. Неговата единност е конкретно определена в множествеността<sup>18</sup>, без която не може да съществува. Защото, макар и да обхвана в своята универсална единност всичко, така че всичко, което съществува

благодарение на абсолюта, е в него и той самият е във всичко, все пак [конкретният] максимум няма реално съществуване (subsistentiam) извън множествеността, в която е битието му, тъй като изобщо не е възможно да възникне без конкретната определеност, от която не е в състояние да се освободи. За този максимум — универсума, ще добавя някои неща във втората книга.

7 На трето място, максимумът ще се разкрие последователно и от третото му разглеждане. След като универсумът притежава реална същност единствено конкретно определено в множествеността, в самото множество на нещата ще търсим единния максимум, в който универсумът съществува актуално като в своя крайна цел по максимален и напълно свършен начин и затова се слива с всеобщия предел — абсолюта. За този максимум — най-висшето свършенство над всяка наша способност да го разберем, който е едновременно и конкретно определен, и абсолютен и който зовем Исус, вечно благовестен, ще допълня съвсем накратко, според както ще ме е вдъхновил самият Исус.

8 Който обаче желае да улови същността на нещата, трябва много повече да извиси разбирането си над смисъла на думите, отколкото да упорствува, като се хваща за отделните значения на изразите, които сами по себе си са безсилни да предадат такива духовни тайнства<sup>19</sup>. Необходимо е също читателят да се води от дадените примери трансцендентно и да изостави сетивното, така че бързо да се издигне до простото духовно разбиране. Постарах се колкото се може по-ясно да открия на непретенциозните улове търсения с тази цел път, избягвайки всякакви граповини на стила и изтъквайки още отсега, че коренът на ученото незнание е в разбирането за неуловимостта на точната истина.

## Глава III

За това,  
че точната истина  
е непостижима

От само себе си се разбира, че няма никаква съотнесимост на безкрайното спрямо крайното, и от това съвсем ясно следва, че там, където се откриват превишаващо и превишаваното, не може да се достигне простият максимум, защото превишаващото и превишаваното са крайни величини, а подобен максимум е по необходимост безкраен. Така че каквото и да е дадено, ако то не е простият максимум, (винаги) ще има и нещо по-голямо. Явно никои две или повече неща не са дотолкова сходни и равни, че да не могат да стават още по-сходни — и така до безкрайност, понеже степенното различие се открива в самото равенство: едно нещо заедно с подобни нему е по-равно на друго, отколкото на трето по отношение на сходството и различието в рода, вида, мястото, влиянието<sup>20</sup> и времето. Оттук следва, че колкото и да се изравняват, измерението [mensura] и измереното [mensuratum] все ще се различават.

10 Следователно крайният ни интелект не може да постигне свършено точно истината за нещата по пътя на аналогичното уподобяване [per similitudinem]. Защото истината не е нито повече, нито по-малко, състоейки се в нещо неделимо, и не може да бъде измерена с точност освен като самата цялостна истина, която съществува — както кръгът, чието битие се състои в неговата неделимост, не може да бъде измерен от некръга. След като сам интелектът не е истина, той не може да усвои истината никога дотолкова точно, че да не може да я схваща още по-точно до безкрайност, отнасяйки се към истината така, както вписаният многоъгълник към кръга<sup>21</sup>, който му прилича толкова повече, колкото повече ъгли има. При все това обаче многоъгълникът никога не съвпада с кръга, дори ако броят на ъглите му нарасне безкрайно, освен ако не се разтвори и идентифицира с кръга<sup>22</sup>.

И тъй ясно е, че за истината — такава, каквато е в точност — знаем само, че е непознаваема. Нашият интелект се отнася към истината, както възможността към абсолютната необходимост, която не може да е нито повече, нито по-малко от това, което е. Следователно собствената същност на нещата [quidHas]<sup>23</sup>, която е истината на съществуваанията, в своя чист вид е непостижима и макар всички философи да я търсят, никой все още не я е открил. И колкото повече задълбочаваме знанията си за това незнание, толкова повече се приближаваме до самата истина.

## Глава IV

11

Абсолютният максимум,  
с който  
съвпада минимумът,  
се схваща в своята  
непостижимост

Единственият начин да се докоснем до простия и абсолютен максимум, от който нищо не може да е по-голямо, е да постигнем неговата непостижимост, защото като безпределна истина е твърде голям за възможността ни да го обхванем в познанието. Щом като природата му е различна от природата на нещата, които допускат превишаващо и превишавано, то той надминава всичко, което можем да схванем. И наистина всички неща, които се възприемат чрез сетивата, разсъдъка или разума, се различават до такава степен вътре в себе си и помежду си, че между тях никога няма точно равенство. Следователно максималното равенство, което не се явява нещо друго или различно за нито едно нещо, надминава всяко разбиране. Ето защо, след като е всичко онова, което може да съществува, абсолютният максимум е изцяло в действителност и, както не може да е по-голям, със същото основание не може и да е по-малък, бидейки актуално всяко възможно

битие. От своя страна минимумът е онова, от което няма нищо по-малко, а тъй като и максимумът съществува по такъв начин, явно минимумът съвпада с максимума.

Това ще ти стане по-ясно, ако сведеш максимума и минимума конкретно към количеството. Максималното количество е максимално голямо; минималното количество е минимално малко. Освободи сега максимума и минимума от количеството, абстрахирайки се мислено от «голямо» и «малко», и ще видиш ясно, че максимумът и минимумът съвпадат, защото «максимум» изразява превъзходна степен така, както и «минимум». Следователно абсолютното количество не е в никакъв случай повече максимално, отколкото минимално поради това, че в него минимумът се явява максимум по силата на съвпадането им.

- 12 Явно противоположностите в различна степен подхождат само на нещата, които допускат отношение на превишаване, но изобщо не прилягат на абсолютния максимум, който е над всякакво противопоставяне. Доколкото абсолютният максимум е по абсолютен начин всяко възможно битие в действителност и е дотам лишен от каквато и да е противоположност, че съвпада с минимума, то той е над всяко утвърдително определение, а също и над всяко отрицание<sup>24</sup>. И всичко, което се схваща като негово битие, е такова не повече, отколкото не е; а всичко, което мислим, че не е, той не е също толкова, колкото е. Но така е едно нещо, че е всичко, и така е всичко, че е нищо; и по такъв начин е максимално едно нещо, че е същото това нещо и минимално. Наистина няма никаква разлика, когато се казва: «Бог, самата абсолютна максималност, е светлина» и «Бог е в максимална степен светлина така, както е в минимална.» В противен случай, ако не беше безкрайна, всеобщ предел и от нито едно нещо неопределима, абсолютната максималност не би била актуално всичко във възможност, както ще изясним в следващите глави по божия милост.

Това обаче излиза извън всяко наше разбиране, безсилно да съчетае по пътя на разсъдъчността противоположностите в тяхната първооснова [in

suo principio]<sup>25</sup>, защото ние се водим, движени от това, което ни разкрива (собствената) природа; а в немощта си всяка разсъдъчност изпада далеч от безкрайната сила да се свързват ведно безкрайно раздалечените противоречия. Следователно, единствено издигайки се до непостижимостта над всякакво лутане на ума, ние виждаме, че абсолютната максималност, на която нищо не се противопоставя и с която съвпада минимумът, е безкрайна. Минимумът и максимумът обаче — в смисъла, който им придаваме тук — са трансцендентни термини с абсолютно значение: като се възвисяват над всяко конкретно ограничаване в количеството на масата или силата, те обхващат в своята абсолютна простота всички неща.

## 13

## Глава V

## Максимумът е един

Казаното дотук води до съвсем ясното заключение, че абсолютният максимум може да бъде разбран единствено непостижимо и назован само с неназовимото, както ще покажем, развивайки по-подробно учението си, в следващото изложение.

И наистина не може да бъде наименовано това, от което няма нищо по-голямо или по-малко, защото в движението си разсъдъкът придава имена на нещата, допускащи в някакво съотношение превишаване и превишаване. А понеже всичко съществува по възможно най-съвършения начин, то без числото не може да има и множественост на отделните съществувания<sup>26</sup>: ако се премахне числото, изчезват различието, редът, пропорцията и хармонията на нещата, а и самата множественост на съществуванията. Ако самото число беше безкрайно — тогава то щеше да е актуално максималното число, с което съвпада минималното, — то изброевите по-горе ред, пропорция, хармония и т. н. пак щяха да престанат да съществуват, защото безкрайното и минималното число се свеждат до едно и също. И макар че, като се преминава по възходя-

ция ред на числата, се стига актуално до максимума, все пак, доколкото числото е крайно, не се достига онзи максимум, от който нищо по-голямо не може да съществува, защото това би било безкрайно число. Оттук става ясно, че нарастването на числото е в действителност крайно и че потенциално (винаги) би могло да се стигне до друго (по-голямо) число.

И ако в низхождането числото се проявяваше пак по този начин, така че от което и да е дадено малко число чрез изваждане актуално винаги да може да се получи още по-малко, както при възхождането се получава по-голямо число чрез прибавяне, и тук щеше да е същото: иначе не би имало никаква разграниченост между нещата, никакъв ред, никаква множественост, нито пък в реда на числата би се откривало по-голямо, превишавашо, и по-малко, превишавано число, с една дума, изобщо не би имало число. Ето защо в числото по необходимост се стига до минимума, от който нищо не е по-малко, тоест до единицата [unitas]<sup>27</sup>, а тъй като нищо не може да е по-малко от единицата, тя ще бъде простият минимум, който — съгласно току-що изложеното — съвпада с максимума.

**14** Такава единица обаче не може да бъде число, защото числото допуска отношение на превишаване, и в никакъв случай не може да е прост минимум или прост максимум, но като минимум е начало, а като максимум е край на всяко число. Следователно абсолютната единица, на която нищо не се противопоставя, е самата абсолютна максималност, тоест благословеният Бог наш. След като неговата единичност е максимална, той не може да се умножи, макар да е всяко възможно битие в действителност. Следователно тази единичност не може и да е число.

Забележи обаче, че именно числото ни доведе до разбирането за абсолютната единност като собствено най-подходяща за неназовимия бог; това, че бог е един, означава, че е всичко възможно в действителност. Ето защо самата единност не приема нито повече, нито по-малко, нито пък се умножава. И така божествеността е безкрайна единност. Затова онзи, който е казал: «Слушай, Израилю,

Господ, Бог наш, е Господ един» и «един е вашият Отец, Който е на небесата»<sup>28</sup>, е изрекъл най-същата истина. А който се реши да каже, че има множество богове, всъщност би утвърждавал абсолютната лъжа, че няма нито бог, нито каквото и да било от всичко, съществувашо в универсума, както ще покажем по-нататък. Защото, както числото, което е разсъдъчна същност [ens rationis], изработена от нашата,, основана на сравнението различителна способност, предполага единицата като свой необходим принцип, без който не може да има число, така и множествата на нещата, произхождащи от безкрайната единност, се отнасят към нея (като към свой основен принцип), така че не могат да съществуват извън нея. И наистина, как биха могли да съществуват без битие? А това, че абсолютната единност е битийна същност, ще видим по-късно.

## Глава VI

15

### Максимумът е абсолютната необходимост

В предишното изложение показахме, че всички неща освен единния прост максимум са крайни и ограничени по отношение на него. Но крайното и ограниченото има начало и (съответно) край. Не може обаче да се каже, че след като е по-голям от всяко дадено крайно, и самият максимум е краен, дори ако се допусне постоянно нарастване до безкрайност, защото в реда на превишаващите и превишаваните безкрайната прогресия е актуално невъзможна — иначе би излязло, че максимумът има крайна природа; от това по необходимост следва, че максимумът е актуално началото и краят на всички крайни неща.

Освен това нищо не би могло да съществува, ако не съществуваше простият максимум. И наистина, след като всеки не-максимум е краен, значи има и начало (в някакъв принцип) и това начало по необ-

ходимост е нещо друго. В противен случай — ако водеше началото от самия себе си, той е щял да съществува още преди да съществува. Както личи от правилото, не е възможно да се стигне до безкрайност и по отношение на принципите и причините. Следователно простият максимум ще бъде това, без което нищо не може да съществува<sup>29</sup>.

16 Нека освен това да ограничим максимума конкретно до битието и да кажем: нищо не се противопоставя на максималното битие и затова нито небитието, нито минималното битие са негови противоположности. Тогава как да се разбира, че максимумът може да е небитие, след като минималното битие е (неговото) максимално битие? Още повече, че не можем да си представим нищо да съществува без битие. Абсолютното битие обаче не може да бъде друго освен абсолютния максимум. Ето защо никое битие не може да бъде разбрано без максимума.

По-нататък стигаме до това, че максималната истина е абсолютният максимум. Но максимално истинно е и това, че самият прост максимум или е битие, или е небитие, или е битие и небитие, или не е нито битие, нито небитие: повече от това не може нито да се каже, нито да се помисли. Което и от тези твърдения да наречеш максимално истинно, вече го имам предпоставено, защото имам максималната истина, която е простият максимум<sup>30</sup>.

17 Макар от предварителните ни разсъждения да е ясно, че името «битие» или което и да било друго не е най-точното название на максимума, «който е по-горе от всяко име», все пак трябва да се приеме, че му подхожда (най-много) определянето като максимално битие<sup>31</sup>, което е невъзможно да се назове с максимално име свръх всякакво назовимо битие. Чрез такива и безкрайно други подобни разсъждения, произтичащи от изказаните по-напред, ученото незнание съвсем открито вижда, че простият максимум съществува необходимо, така че е самата абсолютна необходимост. От друга страна, беше показано, че простият максимум може да е само един. Следователно единността на битие на максимума е в най-висша степен истинно.

## За триединната вечност

Никога не е имало нито един народ, който да не е почитал бога и да не, е вярвал в абсолютната му максималност. В съчинението «Древности» на Марк Варон например откриваме, че сисените<sup>32</sup> са обожавали като такъв максимум единността. От друга страна, най-прочутият за своето време мъдрец с непоклатим авторитет Питагор е смятал единността за троична. И нека, като изследваме тази негова истина и като издигаме ума си още по-високо, да кажем във връзка с изложеното: онова, което предхожда всяко различаване в нещо друго, е без съмнение вечно, защото другостта [alteritas] е същото, каквото и изменчивостта [mutabilitas], а всичко, предхождащо изменчивостта по природа, е неизменно и затова вечно. Другостта обаче се състои от нещо едно и друго и по тази причина е след единността, както числото е по-следващо образование от единицата. Следователно единността е по природа преди различаването в друго и тъй като предхождането става именно по природа, единността е вечно.

19 Можем да разгледаме и по-широко нещата. Всяко неравенство се състои от нещо равно и нещо превъзхождащо (това равно), което означава, че по природа неравенството е след равенството. Това може да се докаже най-сигурно чрез разрешаването, тъй като всяко неравенство се разрешава в равенство. Равното се намира между по-голямото и по-малкото. Следователно, ако отнемеш това, което е в повече, ще се получи равенство. Ако обаче имаш по-малко, отнеми от останалото излишък (като го прибавиш) и пак ще стане равно. И така би могъл да правиш, чак докато стигнеш по пътя на отнемането до простите начала. Оттук става ясно, че посредством отнемането всяко неравенство се свежда до равенство, тоест равенството предхожда неравенството по природа. От друга страна, неравен-

ството и различаването в друго са по природа неотделими, защото, където има неравенство, там по необходимост възниква различаването в друго и обратно. Впрочем другост ще има най-малко между две неща. По отношение на едното от тях обаче те ще образуват двойка, откъдето ще произтече неравенството. Та другостта и неравенството ще бъдат винаги заедно по природа, особено след като двойката е първото разединение и първото неравенство. Доказано беше обаче, че равенството по природа предхожда неравенството, а значи и различаването в друго. Следователно равенството е вечно.

20 Освен това, ако съществуват две причини, от които едната по природа е преди другата, следствие то на първата естествено ще предхожда това на втората. Единността обаче е или връзка [conexio], или причина за свързването, защото нещата се наричат свързани, когато са съединени заедно. Двойката също е или разделение [divi-*io*], или причина за разделянето, защото първото разделение е бинарното. Ако следователно единността е причина на свързването, а двойката — на разделението, то както единността предхожда двойката по природа, така връзката предхожда по природа разделението. Но разделението и различаването в друго са неотделими и по природа вървят винаги заедно. Това означава, че след като свързаността предхожда различието, тя, както и единността, е вечна.

21 И така доказахме следното: вечна е единността, вечно е равенството, вечна подобно на тях е и свързаността. Множество неща обаче не могат да бъдат вечни, защото, ако беше така, щеше да съществува нещо по-ранно по природа от вечността, доколкото единността предхожда всяко множество. А това е невъзможно. Освен това, ако имаше множество вечни неща, едното би било в ущърб на другото, така че никое от тях нямаше да е пълно и свършено. Така би се получило нещо вечно, което всъщност не би било вечно поради своята несвършеност. След като това е невъзможно, е невъзможно и множество неща да бъдат вечни. Но тъй като единността, равенството, както и свързаността са вечни, излиза, че единността, равенството и връзката са

едно. И тази именно е триединността, чиято божественост трябва да почитаме, както е учил още Питагор, първият измежду всички философи, славата на Италия и Гърция.

Тук обаче трябва да внесем някои допълнителни разяснения за пораждането на равенството от единността.

22

Глава VIII

## За вечното пораждане

Нека сега много накратко покажем, че от единността се ражда равенството на единността и че свързаността произтича от единността и нейното равенство.

«Единността» [unitas] се нарича така по гръцкото *ὄντος* (онтичност), което идва от *ὄν* и което на латински се означава с «ens» (същностно съществуващото). И наистина единността съществува като битийна същност [entitas]: бог се явява самата битийна същност на нещата, защото е форма на тяхното съществуване [essendi] и следователно е битие. От друга страна, равенството на единността е като равенство на битийната същност, тоест равенство на битието или съществуването. Равенството на битието се изразява в това, което в нещото не може да е нито в повече, нито в по-малко, нито да е в излишък, нито да недостига, защото, ако е в повече, нещото става чудовищно уродливо, а ако е в по-малко — изчезва като такава.

23

Пораждането на равенството от единността се вижда ясно, когато се вникне в съдържанието на пораждането. В действителност пораждането е повторение на единното или умножение на една и съща природа, протичащо от бащата към сина. Такова пораждане обаче се открива само в (отделените едно от друго) преходни неща, докато пораждането на единността от единността е единно повторение на единността, тоест еднократна единност. Защото, ако умножа единното два или три пъти, то ще възпроизведе себе си вече като двоично, троично или изобщо като нещо друго. Следователно само едно-

кратно повторената единност поражда равенството на единността — другояче не може да се разбере как единността поражда единност. А това пораждање също е вечно.

## Глава IX

### За вечното протичане на връзката

Както пораждането на единността от единността е единно повторение на единността, така произхождането от тях двете е повторение на повторението на тази единност или, ако щете, единност на единността и на равенството на самата единност. Протичането [processio] се определя като някакво насочено разпространение [extensio] от едно нещо към друго, както когато две неща са равни, между тях сякаш се простира равенство, изхождащо от едното към другото, и това равенство ги обединява и свързва по определен начин. Затова с пълно право се казва, че връзката протича от единността и от равенството на единността. И наистина не може да има връзка на едно-единствено нещо, но единността произтича от единността към своето равенство и от равноединството към единността. Така че съвсем правилно е твърдението за произтичането на свързаността от двете, след като самата тя е насочено протягане от едното към другото.

Ние обаче не казваме, че връзката се ражда от единността или от равенството на единността, защото тя не възниква от единността нито чрез повторение, нито чрез умножение, и макар единността да поражда равенството на единността, а от тях двете да произтича връзката, все пак единността, равенството на единността и връзката, произхождаща от двете, са едно и също нещо, както, ако за едно и също се каже: «това — то — същото». Самото «това» [hoc], наречено «то» [id], се отнася към първото, а определено като «същото» [idem], свързва отнесеното и го обединява с първото. Ако следователно от местоимението «то» се образува дума като «то-

ватост», така че да можем да кажем: «единност — товатост [iditas] — тъждественост [identitas]»<sup>33</sup>, и така че «товатостта» да изразява отношението към единността, а тъждествеността да означава връзката на «товатостта» и единността, то тези понятия биха отговаряли достатъчно близко на Троицата<sup>34</sup>.

26 Ако обаче нашите пресвети учители са назовавали единността Отец, равенството — Син, и свързването — свети Дух, правели са го заради известно сходство със склонните към тление неща. Наистина у Отца и Сина има една единна обща природа, така че в самата природа Синът е равен на Ощеца, защото у него няма нито повече, нито по-малко човешка същност, отколкото у Ощеца, и между тях съществува определена връзка. Така природната любов свързва единия и другия поради подобие на природата, която у тях е една и съща и низхожда от Ощеца в Сина. Взаимното им схождение в човешкостта е причината Ощецът да обича Сина си повече от всеки друг.

Благодарение на това макар и твърде далечно сходство единността бива наричана Отец, равенството — Син, и връзката — любов или свети Дух, но само по отношение на творенията, както ще покажем по-ясно на съответното място. Ето това е по моя преценка и съобразно питагорейското учение най-ясният начин да се изследва троичността в единното и единността във вечно почитаемата Троица.

## Глава X

### За това, по какъв начин разбирането на троичността в единството превъзхожда всичко

Нека сега се помъчим да разберем какво иска да каже Марциан<sup>35</sup> с думите, че в желанието си да постигне ясна представа за тази троичност фило-

софията е изхвърлила кръговете и сферите.

В предишните глави показахме, че простият във висша степен максимум е уникален и като такъв не може да бъде нито свръхсвършена телесна фигура, каквато е сферата, нито такава повърхнинна фигура като кръга, нито праволинейна фигура като триъгълника или просто права, каквато е линията. Максимумът е над всички тези неща и затова е необходимо да се отхвърли всичко, което се постига благодарение на сетивата, въображението или разсъдъчната ни способност с помощта на телесните придаъци, така че да се доберем до изключително простото и абстрактно разбиране, където всички неща са едно: където линията е триъгълник, кръг и сфера, а единността е троичност и обратно; където акциденцията е субстанция, тялото е дух, движението е покой и други такива. Това ще проумеем тогава, когато разберем, че всяко нещо в единното е самото това единно, а единното от своя стана е всичко и следователно всяко нещо в него е всичко. А ако не проумяваш, че максималната единност е по необходимост троична, значи не си отхвърлил, както трябва, сферата, кръга и други подобни. И наистина максималната единност не би могла по никакъв начин да се схване правилно, ако не се схване като триединност.

- 28 За да изясним това, нека си послужим с подходящи примери. Очевидно единството на разбирането не е нищо друго освен разбиращото [intelligens], разбираното [intelligibile] и самия акт на разбиране [anteiligere]. Ако прочее поискаш да се пренесеш чак до максимума на това единство, тръгвайки от разбиращото, и вследствие на това речеш, че максимумът е максимално разбиращото, без да прибавиш, че той е още и максимално разбираното, и максималното действие на разбиране, явно имаш неправилно схващане за максималното и свръхсвършено единство. Защото ако това единство е наистина максимално и абсолютно свършено състояние на разбиране [intellectio], то без споменатите три корелата то не би могло да бъде нито изцяло свършено, нито да е изобщо разбиране; й онзи, който не достига до троичността на даденото

единство, не възприема правилно самата единност.

Единността всъщност не е нищо друго освен троичност, защото означава неделимост, различаване и връзка. Неделимостта произтича от единността също като различаването и също като съединението, или връзката. Така че максималната единност не е нищо друго освен неделимост, различаване и връзка: бидейки неделимост, тя е вечност и безначалност подобно на вечното, което е от нищо неделимо; затова като различаване (максималната единност) произтича от неизменната вечност, а като единение, или връзка — от тях двете.

- 29 Когато в такъв случай казвам: «Единността е максимална», изразявам троичността, защото с думата «единност» означавам безначалното начало, а с «максимална» — началото, произлязло от първоначалното; обединявайки едното и другото чрез връзката «е» (от спомагателния глагол «съм»), означавам произхождането от двете. Следователно ако с изложеното по-горе твърде ясно доказахме, че максимумът е единен, понеже минимумът, максимумът и свързаността са едно, тъй шото самата единност е и минимална, и максимална, и единение, то от това вече се установява до каква степен е необходимо философията да се отърси от всичко постигаемо с въображението и разсъдъка, за да осъществи желанието си и да схване в едно свършено просто разбиране, че максималната единност може да е само троична.

Ти несъмнено се учудваш на това, което казах, а именно че онзи, който иска в просто умопостижение да улови максимума, трябва да надскочи всички различия и разнообразия в нещата, както и всички математически фигури, понеже, както определихме, правата линия в максимума е и плоскост, и кръг, и сфера. За да се изостри разбирането ти за тези неща, ще се опитам да те превода до тях по-лесно благодарение на несъмнени, ръководни примери, така че да видиш до каква степен са необходими и абсолютно истинни. Ако с твоята схватливост успееш да се издигнеш от знака до истината чрез преносното разбиране на думите, то тези неща ще те



## Глава XI

За това,  
че математиката  
ни помага най-много  
в разбирането  
на различните  
божествени истини

Всички наши премъдри и божествени учители еднородно приемат, че видимите неща са правдиви образи [imagines] на невидимите, и че по такъв начин творецът може да бъде познаваемо съзрян от творенията като в огледало и като в енгима<sup>36</sup>. От друга страна, нашето дирене на недостижимите сами по себе си духовни истини в символите се корени в казаното по-горе, защото всички неща се намират в определено съотношение помежду си, което, макар и да остава скрито и неразгадаемо за нас, е такова, че от всички тези неща произлиза единният универеум и всичко в единния максимум е самото единно. И макар да изглежда, че всеки образ се доближава до сходството с образаца, все пак освен максималният образ, който в единността на природата си е същото, каквото и образаецът [exemplar], няма до такава степен подобен или равен на образаца образ, който да не може да се уподобява все по-пълно и да се изравнява с него безкрайно, както стана вече известно от предишните ни разсъждения.

31 Когато обаче изследването тръгва от образа, необходимо е всичко при този образ да е несъмнено, тъй като неизвестното се търси в онова съотношение

спрямо образа, което може да се пренесе като предпоставка [transsumptiva proportioned] защото пътят към неустановеното минава само през предпоставеното и установеното. Но пък всичко сетивно възвзприемаемо се намира в постоянна нестабилност заради преливащата в сетивното материална възможност. Ето защо на нас ни се струват най-надеждни и сигурни по-абстрактните образи, в които нещата се мислят така, че нито са изцяло лишени от материалните придатъци, без които не можем да си ги представим, нито са подложени изцяло на люшката се в колебанията си възможност. Такива (по-абстрактни образи) са математическите. Именно поради това мъреците проницателно са откривали в тях примерите, необходими при умозрителното изследване на нещата, и всеки голям древен учен е пристъпвал към трудните проблеми не другояче, а с помощта на математическите подобия. Така най-образованият сред римляните Боеций твърди, че никой не може да постигне науката за божествените неща, ако изцяло му липсва опитност в математиката<sup>37</sup>.

32 Нали Питагор, първият и по славното си име, и на дело философ, бе онзи, който постави всяко изследване на истината върху основата на числата? Него платонците и дори нашите първи учители са следвали до такава степен, че Августин, а подир него и Боеций твърдят, че «в душата на създателя числото несъмнено е било основният образец» на бъдещите творения. А как другояче Аристотел, който е искал да изглежда единствено оригинален, опровергавайки предшествениците си, е съумял да ни предаде в «Метафизиката» различието на видовете, ако не чрез сравняването им с числата? В желанието да обясни учението си за природните форми — по какъв начин една форма пребивава в друга — той отново е бил принуден да прибегне до математическите форми. Ето какво казва: «Както триъгълникът е в четириъгълника, така низшето е във висшето»<sup>38</sup>. Има още много подобни примери, които няма да изброявам. Когато изследва количеството на душата, нейното безсмъртие и други висши материи, платоникът Аврелий Августин също

прибягва до помощта на математиката<sup>39</sup>. Изглежда, този метод до такава степен е допаднал на нашия Боеций, че у него става постоянно твърдението, че всяко учение за истината се схваща в множеството и големината. Или ако искаш, мога да бъда и по-кратък: нима схващането на епикурейците за атомите и пустотата, което отрича бога и се сблъсква с цялата истина, не беше унищожено само от математическото доказателство на питагорейците и перипатетиците? С него те ясно показаха, че е невъзможно да се стигне до прости и неделими атоми, което твърдение бе залегнало като основен принцип в Епикуровото учение.

Та като поемаме по този път. пътя на древните, се присъединяваме към тях с Думите, че след като достъпът към божественото ни се открива единствено чрез символите, ще можем далеч по-подходящо да използваме математическите знаци заради ненакърнимата им достоверност<sup>40</sup>.

## Глава XII

33

### Как съобразно поставената цел трябва да се използват математическите знаци

Както личи от предидущото обаче, простият максимум не може да е нито едно от онези неща, които постигаме в познанието или схващаме, така че, когато си поставяме за цел да го изследваме символично, е необходимо да преодолеем (ограниченията) на простото уподобяване. В математиката всички величини са крайни, иначе човек изобщо не може да си ги представи. Ето защо, ако поискаме да използваме крайното като пример в изкачването ни към простия максимум, най-напред трябва да разгледаме крайните математически фигури заедно с претърпяваните от тях действия и с основанията им; по-нататък тези основания трябва да се пренесат по съответен начин към подобни, но безкрайни фигури, след което основанията на безкрайните фи-

гури да се преоатнесат от своя страна още по-високо, към простата безкрайност, абсолютно освободена от всякаква фигура. И тогава нашето незнание по наистина неведом път ще научи как по-правилно и по-истинно да съдим за най-възвишеното, след като всички те ни усилия са насочени към (разгадаване) на енигматичното.

34 Като постъпваме тъй, водени в начинанието си от максималната истина, най-напред трябва да кажем, че светите люде и най-издигнатите умове са говорили различно за (математическите) фигури, които са ги занимавали. Така преблагочестивият Анселм е сравнявал максималната истина с безкрайната правина<sup>41</sup>; нека и ние подир него да се съсредоточим върху фигурата на правината, която си представям като права линия. Други многоопитни учени пък са сравнявали преблагословената Троица с триъгълник, имащ три равни и прави ъгъла<sup>42</sup>, а тъй като такъв триъгълник, както ще покажем, е по необходимост съставен от безкрайни стени, той може да се определи като безкраен. Това тяхно схващане ние също следваме. Трети в старанието си да представят образно безкрайната единност, са наричали Бога безкраен кръг, докато онези, които са разсъждавали върху действителното в най-Еисша степен съществуване на Бога, са оприличавали Бога на безкрайна сфера<sup>43</sup>.

Ние обаче ще покажем, че те всички не само са разбирали правилно максимума, но и са споделяли единно общо мнение.

## Глава XIII

35

### За действията, извършвани с максималната и безкрайна линия

И така аз твърдя, че ако съществуваше безкрайна линия, тя щеше да е и права, и триъгълник, и кръг, и сфера. С равно основание, ако съществуваше без-

крайна сфера, тази сфера щеше да е кръг, триъгълник и линия. Същото може да се каже и за безкрайния триъгълник, и за безкрайния кръг.

Най-напред това, че безкрайната линия е права, е ясно от само себе си: диаметърът на кръга е права линия, а окръжността е крива, по-голяма от диаметъра. Ако кривата линия е толкова по-малко изкривена, на колкото по-голям кръг е окръжност, то окръжността на максималния кръг — кръга, който не може да бъде по-голям, е минимално крива и затова максимално права. Следователно минимумът съвпада с максимума и е съвсем очевидна необходимостта, според която максималната линия е максимално права и минимално крива. И всяко недоверие, породено от съмнението, изчезва, когато на фигурата отстрани видим, че дъгата на по-голе-

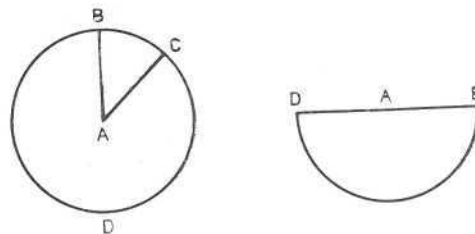


Фиг. 1

мия кръг  $CD$  е по-малко изкривена от дъгата на по-малкия кръг  $EF$ , а самата тя отстъпва по изкривеност на дъгата  $GH$ , принадлежаща на още по-малкия кръг; оттук следва, че правата линия  $AB$  ще бъде дъга на максималния кръг, който не може да бъде по-голям. Така (нагледно) се вижда, че максималната и безкрайна линия е по необходимост и в най-висша степен права, без да има за своя противоположност изкривеността; тъкмо обратното — изкривеността в самата максимална линия е пра-

36 вина. Това е първото, което трябваше да се докаже. На второ място, определихме, че безкрайната линия е максимален триъгълник, кръг и сфера. За да се покаже, както трябва, това, е необходимо да разгледаме какво съдържа във възможност крайната линия по отношение на самите крайни линии, а тъй като безкрайната линия е актуално всичко онова, което е крайната потенциално, търсеното ще ни се изясни още по-добре.

Като първо знаем, че по отношение на дължината крайната линия може да е по-дълга и по-права, а вече доказахме, че най-дългата и най-правата линия е максималната. Второ, ако линията  $AB$  се завърти около неподвижната точка  $A$ , възниква триъгълник, след като  $B$  стигне в положение  $C$ . Ако описването продължи, докато  $B$  се върне в



Фиг. 2

начално положение, се получава кръг. Ако  $B$  повторно се завърти около неподвижната точка  $A$  до противоположното на своето начално положение  $D$ , от линиите  $AB$  и  $AD$  ще се получи непрекъсната линия и описан полукръг. И ако полукръгът бъде описан около неподвижния диаметър  $BD$ , ще се образува сфера, а тази сфера е последната възможна за линията фигура, която изцяло съществува в действителност, понеже от сферата не може да се получи никаква по-нататъшна фигура. Следователно, ако тези фигури се съдържат потенциално в крайната линия, а безкрайната линия е актуално-всичко, което е крайната потенциално, то и безкрайната линия е триъгълник, кръг и сфера — което трябваше да се докаже.

Понеже ти вероятно ще поискаш да си изясниш как по-точно безкрайното се явява в действителност всичко, което е крайното във възможност, ще се постарая да те убедя по най-сигурен начин.

#### Глава XIV

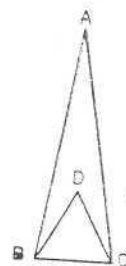
### За това, че безкрайната линия е триъгълник

Представната способност не излиза извън сферата на сетивното и затова не схваща как линията може да е триъгълник, след като линията и триъгълникът се различават несъотносимо в количествените си определения [in quantis]. За разума обаче това не представлява никаква трудност. Впрочем вече установихме, че е възможно само едно-единствено нещо да е максимално и безкрайно. По-нататък стана ясно, че след като сборът на всеки две страни от който и да е триъгълник не може да е по-малък от третата страна, той не може да е по-малък и в триъгълник, на който едната страна е безкрайна. А понеже независимо коя част от безкрайното е безкрайна, то триъгълникът с една безкрайна страна по необходимост ще има други две безкрайни страни. Доколкото обаче не могат да съществуват множество безкрайни неща, ти разбираш трансцендентно, че безкрайният триъгълник не може да бъде съставен от няколко линии. Но дори несъставен и във висша степен прост, този максимален триъгълник е и най-истинският триъгълник и като такъв не може да съществува без трите линии, откъдето необходимо следва, че единната максимална линия е три и трите линии са една свършено проста линия. Същото се отнася и за ъглите, тъй като в максималния триъгълник ще има само един безкраен ъгъл и той ще бъде три ъгъла, а трите ъгъла ще бъдат един. Този триъгълник няма да бъде съставен от страни и ъгли, но при него безкрайната линия и ъгълът са едно и също — след като

триъгълникът е линия, линията също е ъгъл.

38 Да разбереш това, би могло да ти помогне възхождането от количествения към не-количествения триъгълник [a quanto ad non-quantum]. Известно е, че всеки количествен триъгълник има три ъгъла, чийто сбор е равен на два прави ъгъла, и колкото по-голям е единият от ъглите, толкова по-малки са останалите два. И макар че всеки ъгъл на триъгълника може да нараства до два прави само като се изключат другите ъгли, а не максимално според нашия първи принцип, все пак нека допуснем, че се увеличава до два прави, включвайки при това другите ъгли, тоест като се запазва триъгълникът. В такъв случай триъгълникът явно има един ъгъл, който е три, и трите ъгъла са един.

39 По същия начин би могъл да се увериш, че триъгълникът е линия. Всеки две страни на количествения триъгълник, взети заедно, са толкова по-дълги от третата, колкото образуваният от тях ъгъл е по-малък от два прави; така ъгълът  $BAC$  е



Фиг. 3

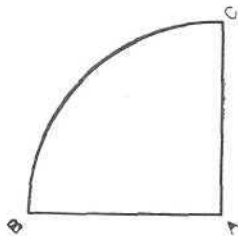
много по-малък от сбора на два прави ъгъла и затова линиите  $BA$  и  $AC$ , взети заедно, са много по-дълги от  $BC$ . Следвателно, колкото заключеният от страните ъгъл е по-голям — какъвто тук е  $BDC$  — толкова по-малко линиите  $BD$  и  $DC$  превишават  $BC$  и толкова по-малко е повърхнинното лице на триъгълника. Ето защо, ако по положение ъгълът стане равен на два прави, целият триъгълник ще се сведе до проста линия.

С допускането на такова положение, което е невъзможно при количествено определените триъгълници, ти можеш да си помогнеш във възхождането към неколкократните, при които, както виждаш, недопустимото за количествените е явно необходимо във всяко отношение. И именно в това се открива, че безкрайната линия е максимален триъгълник. Което и трябваше да се докаже.

## Глава XV

### За това, че максималният триъгълник е кръг и сфера

По-нататък още по-ясно ще проличи, че триъгълникът е кръг. Нека приемем, че триъгълникът  $ABC$  е образуван чрез въртене на линията  $AB$  около неподвижна точка  $A$ , докато  $B$  дойде в положение



Фиг. 4

$C$ , Несъмнено в случая, когато линията  $AB$  е безкрайна и  $B$  описва пълен кръг до връщане в начално положение, се получава максимален кръг, част от който е  $BC$ ; като част от безкрайна дъга  $BC$  е права линия, а тъй като всяка част на безкрайното е безкрайна,  $BC$  не е по-малка от цялата дъга на без-

крайната окръжност. Следователно  $BC$  ще бъде не само част, но и пълната окръжност. Оттук и триъгълникът  $ABC$  е по необходимост максимален кръг.

Като права линия окръжността  $BC$  не е по-голяма от безкрайната  $AB$ , понеже нищо не може да е по-голямо от безкрайното. Те не са и две отделни линии, защото е невъзможно да има две безкрайни линии. Явно безкрайната линия, която е триъгълник, е така също кръг — което си бяхме поставили за цел да докажем.

- 41 Това, че безкрайната линия е (още и) сфера, се доказва най-ясно последния начин: Линията  $AB$  е окръжност на максималния кръг, но освен това е и кръг, както вече бе установено. По-горе споменахме, че тя е проведена в триъгълника от  $B$  до  $C$ ;  $BC$  обаче е безкрайна линия, както също току-що доказахме. Ето защо  $AB$  се връща в  $C$  след пълно завъртане на кръга около себе си. Вследствие на токоза пълно завъртане на кръга около себе си необходимо възниква сфера. Дотук доказахме, че  $ABC$  е кръг, триъгълник и линия, а сега вече имаме доказателството, че е още и сфера. Ето това са въпросите, които си поставихме за цел да разкрием.

42

## Глава XVI

### За това, че максимумът се отнася преносно към всичко така, както максималната линия към другите линии

След като вече е ясно, че безкрайната линия е безкрайно в действителност всичко онова, което крайната линия съдържа във възможност, същото можем да отнесем преносно спрямо простия максимум — а именно че максимумът е максимално в действителност всичко, съдържащо се във възможност от

абсолютната простота. Наистина което и да е възможно битие е самият максимално съществуващ в действителност максимум, който обаче не произлиза от възможността, а съществува именно като максимално битие. Така триъгълникът се извежда от линията, но безкрайната линия не е триъгълник, получен от крайна линия, а е безкраен триъгълник в действителност, който е тъждествен с линията. Освен това самата абсолютна възможност в максимума не е нищо друго освен максимумът в действителност, както безкрайната линия е сфера в действителност. Съвсем друго е при не-максимума, защото в него възможността не е действителност, както крайната линия не е триъгълник.

43 Всичко това разкрива едно твърде важно наблюдение за максимума: сам по себе си максимумът е такъв, че минимумът в него е максимум и така той безкрайно и напълно превъзхожда всяка противоположност. От този принцип за него могат да се извлекат толкова негативни истини, колкото е възможно да се напишат или прочетат. Впрочем, всяка достъпна ни за възприемане теология се гради единствено на този принцип. Затова и големият изследовател на божественото Дионисий Ареопагит в своята «Мистическа теология»<sup>44</sup> казва, че преблаженият Вартоломей е «вникнал удивително» в теологията, наричайки я еднакво манимална и максимална. Наистина, който разбира това, разбира всичко в превъзходството си над всеки сътворен разум. Както определя същият Дионисий в «За божествените имена», бог, който е самият този максимум, «не е ето това именно и друго не е, нито пък е някъде, а другаде не е»<sup>45</sup>. Защото той е всичко така, че е също нищо от всичкото, и както заключава Дионисий в края на «Мистическата теология», «Бог е свършена и единствена причина на всичко над всяко утвърждение и превъзходството му на бог, свършено отвлечен от всичко и отвъд всичко, е (също) над всяко отрицание»<sup>46</sup>. А в писмото си до Гай той обобщава, че бог се познава «свръх всякакво мислене и уморазумяваща способност»<sup>47</sup>.

44 В съответствие с това и Раби Соломон<sup>48</sup> казва, че всички мъдrecи са били съгласни, дето «науките

не могат да обхванат твореца: единствено той има познание за самия себе си, а нашето познание по отношение на него е немошното ни усилие да се приближим към собственото му познание». Затова на друго място той заключава: «Слава на Създателя, в разбирането на чиято същност секва всяко научно дирене. . . и мъдростта бива смятана за невежество, а словесната изящност — за глупав брътвеж.» Това именно е търсенето от нас учено незнание, чрез което Дионисий се е опитвал многократно да покаже, че бог може да се открие единствено въз основа на споменатия принцип — така поне мисля аз.

45 И тъй, нека пренесем нашето наблюдение, извлечено от това, че безкрайната крива е безкрайна права, към свръхпростата и безкрайна същност на максимума, която е абсолютно простата същност на всички същности, понеже всички същности на нещата, които са били, са и ще бъдат, съществуват в самата тази същност винаги и постоянно в действителност, така че всички същности са като една всеобща същност; тази всеобща същност [essentia], е която и да било същност в смисъл, че е всички заедно и никоя поотделно; и както безкрайната линия е най-адекватната мяра за всички линии, така максималната същност е най-адекватната мяра на всички същности.

Наистина максимумът, който няма за своя противоположност минимума, е по необходимост най-адекватната всеобща мяра — не по-голям, защото е минимум, и не по-малък, защото е максимум. Всичко измеримо обаче попада между максимума и минимума. Следователно безкрайната същност е най-точната и най-адекватната мяра на всички същности.

46 За да прозреш още по-ясно казаното, размисли над следното: ако една безкрайна линия се състои от безкраен брой стъпки, а друга — от същия брой по две стъпки, независимо от това те ще са равни, тъй като безкрайното не може да е по-голямо от безкрайното. Тъй че както в безкрайната линия една стъпка не е по-малка от две стъпки, така безкрайната линия не става по-голяма с прибавянето на две стъпки, отколкото с прибавянето на една<sup>49</sup>.

Тъкмо обратното — след като всяка част от безкрайното е безкрайна, една стъпка от безкрайната линия се превръща в цялата безкрайна линия така, както и две стъпки.

На същото основание, след като всяка същност в максималната същност е самата тази максимална същност, максимумът не е нищо друго освен най-адекватната мяра на всички същности и не може да се открие друга, по-точна мяра от тази за която и да било същност. Защото на всички останали не им достига по нещо и могат да стават все по-точни, както съвсем ясно е показано по-горе<sup>50</sup>.

## Глава XVII

47

### Други, най-задълбочени следствия на същото учение

А сега нека се върнем на същата тема: крайната линия е делима, а безкрайната — неделима, защото безкрайното, в което максимумът съвпада с минимума, няма части. Крайната линия обаче не се дели на не-линия, тъй като по отношение на големината не се стига до минимума, от който нищо не може да е по-малко, както бе изтъкнато по-горе. Ето защо в основанието за линия, т. е. като такава, крайната линия е неделима. Линията, съставена от стъпки, не е по-малко линия, отколкото линията\* мерена на лакъти. Следователно остава да се приеме, че безкрайната линия е основание на крайната. Така и простият максимум е всеобщо основание [omnium ratio]. От своя страна самото (същностно) основание е мяра. Поради това Аристотел правилно отбелязва в «Метафизиката», че първото е измерението и мярата на всичко, тъй като е всеобщо основание<sup>51</sup>.

49 И още: както безкрайната линия, която е основание на крайната, е неделима и следователно не-

променима и непрекъсната, така всеобщото основание на нещата — благословеният Бог наш, е вечен и неизменен. В това се открива мисълта на великия Дионисий за нетленната същност на нещата<sup>52</sup>, а и на мнозина други, които са говорили, че всеоснованието е вечно. Така според коментара на Халкидий божественият Платон е казал във «Федон»<sup>53</sup>, че има един-единствен образец или идея на всичко съществуващо — образецът в себе си, като по отношение на множеството съществуващи неща обаче изглежда, че има множество образци. Действително, когато разглеждаме линия, съставена от две, три или повече стъпки, естествено се явяват две основания, отнасящи се до линията — това, което е общо и еднакво в двете и всички останали линии, и различието между двустъпната и тристъпната линия. Така изглежда, че двустъпната има едно, а тристъпната линия — съвсем друго основание. В безкрайната линия обаче, която е основание на крайната, те явно не се различават. Следователно принципното основание на двете линии е едно и също, а различието на нещата или линиите не се дължи на различие в основанията (основанието е едно), а на акцидентното обстоятелство, че те не са в равна степен причастни на това основание. Тъй че всеоснованието, към което всичко е причастно по различен начин, е едно-единствено.

49 От друга страна, различната причастност иде оттам, че — както доказахме по-горе<sup>54</sup> — не може да има точно равенство на две подобни неща и следователно абсолютно еднаква причастност към едно основание. Защото във висшето равенство няма друго причастно основание освен чрез максимума, който е самото безкрайно основание. Както има само една максимална единност, така може да съществува само едно равенство на единността, което като максимално равенство е всеобщото основание на нещата. Като пример има само една безкрайна линия, основание на всички крайни; вследствие на това крайната линия отпада по необходимост от безкрайната и не може да бъде свое собствено основание, както не може да бъде едновременно и край-

на, и безкрайна. И както никои две крайни линии не могат да са абсолютно равни, след като, бидейки максимално, абсолютното равенство не е нищо друго освен самия максимум, така също не могат да се намерят две линии, в равна степен причастни към едно всеобщо основание.

50 Освен това, както споменахме по-горе, безкрайната линия не е нито по-голяма, нито по-малка в линията от две стъпки, отколкото самата тази двустъпна линия; това се отнася за линията от три и повече стъпки. А тъй като е неделима и единна, безкрайната линия се намира изцяло в която и да е крайна, като цялостното ѝ присъствие не се дължи на причастността и крайността, защото иначе, присъствайки цялата в линията от две стъпки, не би могла да бъде в тази с дължина три стъпки, така както двустъпната линия не е тристъпна. Ето защо безкрайната линия се съдържа изцяло във всяка една крайна линия, което ще рече в никоя, доколкото е една единна и различна от другите поради тяхната крайност.

Следователно безкрайната линия присъствува изцяло във всяка друга, така че всяка линия е в нея самата. Именно това трябва да разгледаме свързано с максимума, за да си изясним по какъв начин максимумът е във всяко нещо и (същевременно) в нито едно. Това не означава нищо друго, освен че, бидейки във всяко нещо със същото основание, с което всяко нещо е в него, и след като представлява самото това основание, максимумът пребивава в себе си. Следователно това, че максимумът е всеобщо измерение и мяра, че пребивава в себе си просто или че максимумът е максимум, означава едно и също, тъй че нищо не съществува (изцяло) в себе си освен максимума и всяко нещо пребивава в себе си като в свое основание (само) защото това негово основание е максимумът.

51 Действително тези положения, както и аналогията с безкрайната линия, могат в най-голяма степен да помогнат на разума да напредне в светото незнание към съществуващия просто и над всякакво разбиране максимум. Сега вече ясно виждаме, че Бог се открива, като се отнема причастността на

съществуванията, защото всички съществувания са причастни на неговата битийна същност. Следователно, след като се отнеме причастността от всички съществувания, остава свършено простото битие, което е всеобща същност. Такова битие ние можем да съзрем единствено в най-ученото незнание, защото, когато отмахвам всичко причастно на битийната същност от мисълта си, изглежда, че не остава нищо. Затова и великият Дионисий казва, че разбирането на Бога се доближава повече «към нищото, отколкото към нещо определено»<sup>55</sup>. Светото незнание обаче ме учи, че това, което изглежда нищо за разбирането, е непостижимият максимум.

## Глава XVIII

52

### За това, как от същите положения се ръководим в разбирането на битийната причастност

Подтикнат от първите сладостни плодове на своето изследване, нашият неутолим разум се стреми усърдно да узнае как по-ясно да вникне в причастността към единния максимум и отново се осланя на примера с безкрайната линейна права, казвайки следното:

Не е възможно кривото, което допуска повече или по-малко (изкривяване), да бъде максимум или минимум, нито пък кривото като такова представлява нещо (само по себе си), понеже е отпадане (или частен случай) от правото. Следователно битието, което е в кривото, произтича от причастността към правината, тъй като максимално и минимално кривото не е нищо друго освен правото. Ето защо, колкото по-малко изкривено е кривото — като например окръжността на по-големия кръг, —



толкова е по-причастно към правината, но не в смисъл, че взима някаква част от нея, защото безкрайната правина е неразчленима, а в смисъл че колкото по-голяма е крайната права линия, толкова, изглежда, е по-причастна към безкрайността а максималната безкрайна линия. И както крайната права, доколкото е права — а именно в правото се разтваря максималната изкривеност, — е причастна към безкрайната според по-проста причастност, докато кривото не е така просто и непосредствено причастно, а в по-голяма степен опосредствено причастно, защото причастуването става чрез посредството на правината, така едни съществуващи са по-непосредствено причастни към максималното, съществуващо в себе си битие: такива са простите крайни субстанции. Други стават причастни не от само себе си, а чрез посредството на причастните на битието субстанции такива са акциденциите. В случая различната причастност не играе роля и затова Аристотел казва, че правото е мяра и на себе си, и на кривото, или косвеното<sup>56</sup>; така безкрайната линия е мяра на крайната права и крайната крива линия, а максимумът е мярата на всички неща, колкото и различно да са причастни към него.

- 53 В това се разкрива неговата мисъл, че субстанцията не приема нито повече, нито по-малко<sup>57</sup>, което е толкова вярно, колкото и че крайната права линия именно като права не допуска да е повече или по-малко (права); бидейки крайна обаче, тя е различно причастна към безкрайната линия и затова една крайна линия е по-голяма или по-малка по отношение на друга, а и никога не могат да се открият две напълно равни линии. От друга страна, доколкото е причастна на правата, кривата търпи увеличение и намаление и вследствие на това чрез самата си причастност към правината може да става по-голяма и по-малка, но като права. Оттук и положението, че колкото са по-причастни на субстанцията, толкова акциденциите са по-благородни, и то толкова по-благородни, колкото самата субстанция е по-благородна<sup>58</sup>. Това ни разкрива, че са възможни единствено съществуващи, причастни на

първобитието от само себе си или чрез посредството на други съществуващи, както има само прави или криви линии. По тази причина Аристотел напълно уместно дели всичко съществуващо в света на субстанция и акцидентно<sup>59</sup>.

- 54 Следователно и на субстанцията, и на акцидентното е присъща една единна свръхадекватна мяра — съвършено простият максимум, и макар той да не е нито субстанцията, нито случайно биващото, все пак от първоначалните изводи е напълно ясно, че много повече му приляга името на непосредствено причастните му субстанции, отколкото на акциденциите. Затова и великият Дионисий предпочита названията «повече от субстанция» или «свръхсубстанциален»<sup>60</sup> пред определението «свръхакциденциален», тъй като е повече да се каже «свръхсубстанциален» от «свръхакциденциален» и следователно първото се приписва на максимума с далеч по-голямо основание. От друга страна, максимумът се нарича «свръхсубстанциален», което всъщност ще рече «не-субстанциален», защото, макар и да е по-ниско от него, (това определение) означава, че максимумът е над субстанцията. Така негативното определение много по-истинно подхожда на максимума, както ще стане Дума по-нататък за божиите имена<sup>81</sup>.

Като изхожда от казаното, някой би могъл да се впусне в още много изследвания относно различieto и благородството на акциденциите и субстанциите; тук обаче няма място да разгледаме всичко това.

# Глава XIX

## Пренасяне на безкрайния триъгълник към максималната троичност

Нека сега в светлината на ученото незнание да разгледаме онова, за което стана дума и което доказахме, а именно, че максималната линия е максимален триъгълник. Посочено беше, че максималната линия е триъгълник, а доколкото тази линия е безкрайно проста, то и тройното (й битие) също ще е безкрайно просто. След като целият триъгълник е линия, всеки негов ъгъл ще е линия. Оттук следва, че безкрайната линия е троична. Множество неща обаче не могат да бъдат безкрайни, следователно тази троичност е единност.

Освен това, както е известно от геометрията, срещу по-голяма страна лежи по-голям ъгъл, а в случая имаме триъгълник, на който всички страни са безкрайни и съответно ъглите ще бъдат максимални и безкрайни. Ето защо единият не е по-малък от другите, а двата не са по-големи от третия ъгъл, но както извън безкрайното количество не може да има количество, така и извън безкрайния ъгъл не са възможни други ъгли. Оттук всеки един ъгъл ще е в другия и всичките три ще са един, максимален ъгъл.

Трябва да се добави още, че както максималната линия не е повече линия, отколкото триъгълник, кръг или сфера, а действително е всичко това безсъставно — нещо, което доказахме, — така също простият максимум съществува като линеен максимум и като такъв може да се нарече същност; като триъгълен максимум може да се нарече троичност; кръговото му съществуване може да се нарече единност, а сферичното — актуално битие.

Следователно максимумът е троична същност,

единна в действителност; същността не е нищо друго освен троичност, троичността е не друго, а единност; действителността не е друго освен единност, троичност или същност, макар най-вероятно то да е, че максимумът е всичко това тъждествено и във висша степен просто. Както е вярно, че максимумът съществува и че е един, така също е вярно, че е троичен по начин, по който истината на троичността не противоречи на свръхпростата единност, а е самата тази единност.

Другояче това не би могло да бъде и се постига благодарение на аналогията с максималния триъгълник. Ето защо, като знаем от предишното, че максималният триъгълник е действителен триъгълник и заедно с това свръхпростата линия, ще можем да се докоснем в знаещото си незнание до Троицата, доколкото е по силите на човека. Наистина ние виждаме, че в максималния триъгълник не може да се открие един, после втори и накрая трети ъгъл, както е при крайните триъгълници, защото в единността на несъставния триъгълник е невъзможно съществуването на един, друг и трети ъгъл: ъгълът е само един, троен, но без числова умноженост. Затова също напълно справедливо многоученият Августин казва: «Щом захванеш да броиш Троицата, и престъпваш истината.» Тъй че, що се отнася до божественото, е нужно противоречията, доколкото е възможно, да се обхващат в едно просто понятие чрез изпреварването им в предхождащата ги причина. Така например по отношение на божественото различieto и неразличieto не трябва да се схващат само като две противоположности, а (да се отнасят) изпреварващо към предшествувания ги свръхпрост принцип, където различие и неразличие са едно и също<sup>63</sup>. И тогава тъждеството на троичността и единността става по-понятно, защото там, където различieto е неразличие, троичността е единност и, обратно — където неразличieto е различие, единността е троичност<sup>63</sup>. Същото се отнася за множествеността на лицата и единната същност, защото там, където множествеността е единност, троичността на лицата е тъждествена с единността на същността и, обратно —

там, където единността е множественост, единността на същността е троичността в лицата.

58 Тези неща се виждат ясно в нашия пример, където съвършено простата линия е триъгълник и, обратно, простият триъгълник е линейна единност. Очевидна е още и невъзможността ъглите на триъгълника да се изброяват с един, два, три, след като всеки от тях е във всеки, както казва Синът Божи: «Аз съм в Отца» и «Отец е в Мен»<sup>64</sup>. От друга страна, истинското условие за триъгълник изисква три ъгъла. Това означава, че в случая най-истинно има три ъгъла, всеки от които е максимален, а всичките заедно са един, максимален ъгъл. Но правилото за триъгълник изисква още единият ъгъл да не е другият; така истината за единността на свръхпростата същност изисква тези три ъгъла да не са три различни, а един-единствен ъгъл, което тук също е вярно.

И така свържи изпреварващо [antecedenter], както казах, нещата, които изглеждат противоположни, и ще имаш не едно и три или, обратно, три и едно (отделно), а единотройно или триединно. И това е абсолютната истина.

## Глава XX

59

Още за Троицата  
и за това,  
че в божественото  
не може да има  
четворност  
и така нататък

По-пълно казано, истината на Троицата, която е триединност, изисква троичното да е единно, понеже се нарича триединно. Такова понятие се образува единствено в смисъл, че корелативната връзка обединява различията, докато редът ги разграничава. Така при построяването на краен

триъгълник най-напред имаме един, после втори и накрая трети ъгъл, получен от предишните два, като взаимното съотнасяне на ъглите е такова, че от тях се образува единен триъгълник. Същото става и в безкрайния триъгълник по безкраен начин. Въпреки това първото (по ред) във вечността не трябва да се разбира като противоречашо на последващото, защото иначе първичността [prioritas] и сетнешността [posterioritas] не биха могли да попаднат в безкрайното и вечното. Затова Отецът не е преди Сина и Синът не е след Отеца, но Отецът е по-преди така, че Синът не е по-късен. Ако Отецът е първото лице, Синът е второто, но не след него, а както Отецът е първото лице без първичност, така Синът е второто без последователност и по същия начин свети Дух е третото лице. По-горе обаче говорихме нашироко по този въпрос и затова казаното тук е достатъчно<sup>65</sup>.

60

Все пак относно вечно благословената Троица те моля да склониш своето внимание още и върху това, че максимумът е троен, а не четворен, петорен и тъй нататък, което заслужава да бъде отбелязано, защото такова положение би противоречало на простотата и съвършенството на максимума. Действително всяка многоъгълна фигура има за свой най-прост елемент минималната фигура — триъгълника като фигура с най-малко ъгли. Доказано беше обаче, че простият минимум съвпада с максимума. Следователно както едното се съдържа в числата, така триъгълникът се съдържа в многоъгълниците и както всяко число се свежда до единицата, така (всички) многоъгълници се свеждат до триъгълника. Значи максималният триъгълник, с който съвпада минималният, заключава в себе си всички многоъгълни фигури и както максималната единност се отнася към всяко число, така максималният триъгълник се отнася към всеки многоъгълник. Четириъгълникът обаче не е минималната фигура и това личи от факта, че триъгълникът е по-малка фигура от него. Следователно четириъгълникът е по-голям от минимума и като такъв не може да съществува безсъставно, а това вече го прави неподходящ за съвършено простия максимум, който може да съвпада единствено с ми-

нумума. Освен това съществуването като максимум и като четириъгълник съдържа противоречие: та-  
къв максимален четириъгълник не би могъл да бъде  
точна мярка за триъгълниците, защото винаги би  
ги превишавал. А как може да е максимум, след  
като не е всеобща мяра? И какъв би бил този мак-  
симум, който произтича от нещо друго, съставен е и  
следователно краен?

- 61 Сега вече е ясно защо от потенциата, съдържаща  
се в простата линия, най-напред възниква простият  
триъгълник, чрез който се стига до многоъгълни-  
ците, после простият кръг и накрая простата сфера  
и защо всичко опира до тези елементарни фигу-  
ри, които са взаимно несъотносими спрямо край-  
ните, обхващайки в себе си всички останали фигу-  
ри. Така, ако речехме да си създадем понятие за  
мерките на всички измерими количества, най-напред  
за дължината би ни била необходима безкрайната  
максимална линия, с която съвпада минимумът;  
после по същия начин за праволинейната ширина  
би потрбявал максималният триъгълник, за кръго-  
вата ширина — максималният кръг, и (накрая)  
за дълбочината — максималната сфера. С други  
освен с тези четири фигури би било невъзможно да  
се постигне всичко измеримо. Доколкото всички  
тези мери са по необходимост безкрайни и макси-  
мални, съвпадайки с минимума, и тъй като не може  
да има множество максимуми, следва, че това е едн-  
единствен максимум. Именно този максимум трябва  
да е всеобщата количествена мяра и затова го опре-  
деляме като всичко, без което не може да има мак-  
симална мяра, макар че, разгледан в себе си и без-  
относително спрямо измеримото, максимумът всъщ-  
ност не е никоя от споменатите фигури, нито може  
да се назове с някоя от тях, съществувайки без-  
крайно и несъотносимо над всичко. Бидейки всеоб-  
ща мяра, максимум сам по себе си ние наричаме  
онова, без което не разбираме как той може да е  
мярка на всичко съществуващо. Така, макар да е  
безкрайно над всякаква троичност, ние наричаме  
максимума троичен, защото иначе не бихме могли  
да го разберем като проста причина, измерение и  
мяра на нещата, чието единно битие е троичността,

както например при фигурите единната триъгълност  
се състои в троичността на ъглите. В действителност  
нито названието, нито разбирането ни за троично-  
стта — извън даденото отношение — подхождат на  
максимума, отстъпвайки безкрайна на неговата вис-  
ша и непостижима истина.

- 62 И така, ние приемаме максималния триъгълник  
за най-простата мяра на троично съществуващото,  
каквито са операциите и действията с троично би-  
тие, съставено от възможност, обект, действител-  
ност; това се отнася за представите, умозренията,  
стремленията, сходствата, несходствата, проявле-  
нията на прекрасното, пропорциите, съотношенията,  
природните влечения и всичко останало, чиято  
единност на битието се състои в (трончната) множе-  
ственост, изобщо за съществуването и действието  
на природата, което се състои основно в корелацията  
на действащо, търпящо въздействие и общия им  
резултат.

## Глава XXI

63

### Пренасяне на безкрайния кръг спрямо единността

Вече казахме няколко думи за максималния три-  
ъгълник, така че нека по същия начин добавим нещо  
и за безкрайния кръг.

Кръгът е завършена в своята единност п простота  
фигура. Но както показвахме по-горе, триъгъл-  
никът е кръг<sup>66</sup> и така троичността е единност, като  
обаче единността е безкрайна подобно на безкрайния  
кръг. Ето защо тя е безкрайно по-единна и по-  
тъждествена от всичко, което можем да изразим  
или да схванем като единно, понеже тъждествено-  
стта тук е толкова голяма, че предхожда всички,  
дори релативните противоположности, тъй като  
няма нищо друго и различно, което да противостои  
на тъждествеността. След като максимумът е при-  
същ на безкрайната единност, всички съответству-

ващи нему неща са самият той без различие и другост, както неговата благост не е нещо друго в сравнение с мъдростта му, а двете са едно и съще. Това е така, защото всяко различие в него е тъждественост, а след като потенциата му е във висша степен единна, тя е още и най-силната, и най-безпределната. Освен това свръхединното му траене е такова, че миналото в него не е различно от бъдещето и бъдещето не е по-различно от настоящето, а всички те съставляват съвършено единностното траене [duratio], или вечността без начало и край. Защото началото в него е такова, че и краят е начало.

64

Всички тези свойства проявява безкрайният кръг — без начало и край, вечен, неделимо свръхединен и всеобемаш. Като диаметър на максимален кръг неговият диаметър също е максимален, а тъй като множество максималности са невъзможни, кръгът е до такава степен съвършено единен, че диаметърът му съвпада с окръжността. Безкрайният диаметър обаче има и безкрайна среда, която е центърът. Следователно центърът, диаметърът и окръжността явно са едно и също. От това нашето незнание научава, че максимумът, комуто не противостои минимумът, е непостижим, но и че центърът в него е окръжност.

Виждаш как простият и неделим максимум присъствува всецяло и безкрайно съвършено във всичко, бидейки безкраен център, и как, обгръщайки всичко, е извън всичко като безкрайна окръжност; той пронизва всичко като безкраен диаметър, а като център е всеобщо начало; бидейки окръжност, е всеобщ предел, а като диаметър е всеобща среда; като център е произвеждащата [efficiens], като диаметър — формалната [formalis] и като окръжност е крайната причина [causa finalis] на всичко, бидейки център, дава битие, като диаметър управлява, като окръжност съхранява — и още много други неща от този род.

65

И така благодарение на разума ти започваш да разбираш, че максимумът не е с нищо идентичен и от нищо не е различен, а всичко е в него, от него и чрез него, понеже е окръжност, диаметър и цен-

тър. В случая определящото не е, че е кръг, окръжност, диаметър или център, а че посредством тези парадигми се търси и открива свръхпростият максимум, който обхваща всичко съществуващо и несъществуващо така, щото небитието в него е максимално битие, както минимумът е максимум. Освен това той е мяра на всяко кръговратно движение, каквото е преминаването от възможност в действителност и обратното връщане на действителността във възможност, на всяко съставно изграждане от началата до индивидите и на разпадането на индивидите до основните начала, на всякакви съвършени кръгли форми и кръгови действия и движения, извършвани чрез завъртане около себе си и връщане в начално положение, и на много други подобни неща, чиято общност се състои в някакво постоянно траещо кръгово състояние<sup>67</sup>.

66

От фигурата на кръга могат да се извлекат още доста неща за съвършенството на единността, които за по-голяма краткост на изложението отминавам, тъй като всеки може лесно да го направи въз основа на изложеното. Искам само да напомня заслужаващото да бъде отбелязано, а именно че всякатеология е кръгова и се основава на кръга дотолкова, че названията на божествените атрибути се верифицират едно спрямо друго кръгово<sup>68</sup>: така например висшата справедливост е висша истина, а висшата истина е висша справедливост и по същия начин за всичко останало. Ако на тази основа поискаш да разшириш изследването, безбройните теологически въпроси, които все още остават скрити за теб, ще могат напълно да се изяснят.

## Глава XXII

За това,  
как божие  
провидение  
обединява

## ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИТЕ

Нека обаче приложим нашето изследване към божие провидение, за да узнаем от опит по какъв начин всичко, казано дотук, ни води към висините на умозрението. От предишните глави е достатъчно ясно, че Бог обгръща всички неща, дори противоположностите, и затова нищо не може да избегне неговото провидение. Дали сме направили нещо или точно обратното, или пък нищо — всичко това е било заключено в божие провидение. Така че нищо не може да се случи, освен ако не е по божие провидение.

63 И макар Бог да е могъл да предвиди много неща, които не е предвидил и няма да предвиди, а пък много е предвидил, които е могъл да не предвижда — все пак нищо не може да се добави или отнеме на божественото провидение. Така аналогично човешката природа е проста и единна. Дори напълно неочакваното раждане на един човек не би прибавило нищо към човешката природа, която няма да загуби нищо, ако той не се роди, както не печели нищо със смъртта на родените. Това е така, защото човешката природа съдържа в себе си и тези, които съществуват, и също толкова онези, които не съществуват, нито пък някога ще съществуват, макар да са могли. Така че дори да се случи онова, което никога няма да се случи, нищо не би се прибавило към божие провидение, защото самото то включва както онова, което се случва, така и онова, което не се случва, но може да се случи. Следователно както множество неща, на които не е съдено да станат, съществуват в материята във възможност, така, обратно, всичко, което няма да се случи, но

е възможно да стане, ако е в божие провидение, съществува не във възможност, а актуално, от което обаче не следва, че съществува в (материалната) действителност. Ние казваме, че човешката природа съдържа и обхваща в себе си безкрайно много, защото това са не само хората, които са били, са и ще бъдат, но и онези, които могат да съществуват, макар че никога не ще се появят, и че по такъв начин тя заключава непроменливо променливите същности подобно на безкрайната единност, съдържаща в себе си всяко едно число. Така безкрайното божествено провидение имплицитно съдържа не само това, което ще се случи, но и другото, което може, но няма да се случи, както и противоположните им подобно на рода, включващ противоположните различия. Най-сетне онова, което божие провидение знае, не го знае различно за отделните времена, защото познава бъдното не като бъдното и миналото не като минало, но познанието му за изменчивото е вечно и неизменно.

69 Оттук нищо не може да остане вън от неотвратимото и неизменно провидение и с пълно право се приема, че всичко, отнасящо се до провидението, е необходимо, защото всичко в Бога е Бог, а той е абсолютната необходимост. Явно именно по този начин пребивават в божие провидение нещата, които никога няма да станат, дори и да не са били предвидени да станат. Бог необходимо е бил предвидил това, което е предвидил, защото провидението му е необходимо и неизменно, макар да е могъл да предвиди обратното на предвиденото. Всъщност с полагането на имплицитното съдържание [complication] още не се предполага (конкретно) съдържанието нещо, докато експликацията, развитието на съдържанието, предполага самото имплицитно съдържание. Така макар утре да мога да чета или да не чета, но каквото и да направя, няма да избягна провидението, в което са вплетени противоположностите. Тъй че каквото и да сторя, ще е съобразно божие провидение.

Всичко това ни открива, че истината за божие провидение и другите сходни нему неща узнаваме, осланяйки се на по-напред изложеното учение за

максимума, който предхожда всяко противопоставяне, тъй като обхваща и вплита в съдържанието си всичко по всякакъв начин.

## Глава XXIII

# Пренасяне на безкрайната сфера към актуалното битие на Бога

Уместно е тук да направим още някои наблюдения относно безкрайната сфера. Първото, което откриваме, е, че в центъра на безкрайната сфера се пресичат три максимални линии — линията на дължината, на ширината и на дълбочината. Но центърът на максималната сфера е равен на диаметъра и окръжността и следователно е равен на трите линии или по-точно е всички тях, тоест е дължина, ширина и дълбочина. По такъв начин максимумът безкрайно просто ще бъде всяка дължина, ширина и дълбочина, които в самия него са единният, свършено прост и неделим максимум. Като център той предшества, всяка дължина, ширина и дълбочина, но на всички тях е и край, и среда, тъй като в безкрайната сфера центърът, обемът и окръжността са едно и също. И както безкрайната сфера е абсолютно проста и изцяло в действителност, така максимумът е изцяло в действителност абсолютно просто и както сферата. е действителността на линията, триъгълника и кръга, така максимумът е действителността на всичко съществуващо. Ето защо всяко актуално съществуване се дължи на него и всяко битие е дотолкова в действителност, доколкото е в самата безкрайна действителност (на максимума). И затова максимумът е форма на формите и форма на съществуването, или максимално актуално битие.

71 Оттук иде изключително тънко и вярно прозрение на Парменид, че «Бог е този, за когото да бъде всяко нещо, което съществува, означава да

бъде всичко, каквото то е»<sup>69</sup>. Следователно сферата е последната, най-голяма и напълно завършена фигура на фигурите<sup>70</sup>, а максимумът е най-съвършеното съвършенство на всичко дотам, че всичко несъвършено в него е във висша степен свършено; така безкрайната линия в него е сфера, кривината е правина, съставността е простота, различieto е тъждественост, а противоположността е единство, и така за останалите. И наистина как може да има нещо несъвършено там, където несъвършенството е безкрайно съвършенство, възможността е безкрайна действителност и така нататък?

72 След като максимумът е подобен на максималната сфера, ние ясно виждаме сега, че той е единствената във висша степен проста и точна мяра на универсума и всичко съществуващо в универсума, защото цялото в него не е по-голямо от частта, както сферата не е по-голяма от безкрайната линия. Така че Бог е единственото свръхпросто основание на целия всемир и както след безброй кръгови въртения се ражда сферата, така Бог като максимална сфера е най-простата мяра на всички кръгови движения. Наистина оживотворяването, движението и разбиращата способност са от него, в него и чрез него. У него едно завъртане на осмата сфера не е по-малко от безбройните завъртания на безкрайната сфера, защото той е край на всички движения и всяко движение в него почива като в своя крайна цел. Действително Бог е максималният покой, в който всяко движение е покой<sup>71</sup>. А максималният покой е мяра на всички движения така, както максималната правина е мяра на всички окръжности или както максималната сегашност, или вечност, е мяра на всички времена.

73 И така всички природни движения почиват в Бога като в своя крайна цел и всяка възможност достига завършеност в него като в безкрайна действителност. Тъй като самият той е битийната същност на всяко съществуване, а всяко движение е насочено към съществуването, то той е покоят и крайната цел на движението, сиреч формата и действителността на съществуването.

Следователно всички съществувания теглят към

него. Те обаче са крайни и затова не могат да бъдат в равна степен причастни на крайната цел: ако се сравнят помежду си, за едни тази причастност е косвена — чрез посредството на други<sup>72</sup>, както линията се извежда в сфера посредством триъгълника и кръга, самият триъгълник — посредством кръга, докато кръгът преминава в сфера от само себе си.

## Глава XXIV

### За името на Бога и утвърдителната теология

След като досега с божията помощ се постаряхме чрез математически примери да станем по-вещи в нашето познание относно първия максимум, за да бъде по-пълно учението ни, нека разгледаме и името на максимума. Ако правилно държим в ума си онова, за което често говорихме дотук, няма да е никак трудно да го открием в това изследване.

Най-напред е ясно, че след като максимумът е простият, съществуващ сам по себе си максимум, комуто нищо не противостои, никакво име не отговаря на собственото му естество именно като собствено, защото всички имена са наложени от онова особено свойство на разсъдъка, благодарение на което нещата биват разграничавани едно от друго. Ала там, където всички неща са едно, не може да има никакво собствено име.

- 75 Правилно казва по този повод Хермес Трисмегист: «Бог е всеобятната цялост на съществуващото и затова нито едно име не му е свойствено<sup>73</sup>; иначе би трябвало или Бог да бъде назовавай с всяко име, или всичко да носи неговото име<sup>73</sup>, след като в своята простота той обгръща всеобщата съвкупност на нещата. Според него собственото име — за което казваме, че е неизразимо е и «тетраграматон», или «четирибуквено», но което е собственото божие име не защото подхожда на Бога заради някакво негово

отношение към творенията, а защото е съобразно на собствената му същност — трябва да се тълкува като «един и всичко» или по-добре като «всичко наедно». Така ние открихме по-горе, че максималната единност е същото, каквото и «всичко наедно». Впрочем изглежда, че името «единност» е по-близо и по-подходящо от «всичко наедно»; затова пророкът казва: «в него ден Господ ще бъде един и името Му — едно»<sup>74</sup>, и на друго място: «Слушай, Израилю, Господ, Бог наш, е Господ един»<sup>75</sup>, обръщайки се към онзи, който вижда Бог с разума си.

- 76 Единността обаче не е име на Бога в смисъла, в който ние именуваме или разбираме единността, защото, ако Бог превъзхожда всяко вникване на разума, това важи още повече за имената, налагани от разграничаващата функция на разсъдъка, който стои много по-долу от разума. Разсъдъкът не е в състояние да надскочи противоречията и затова няма име, възникнало вследствие на движението му, на което да не противостои друго, обратно (по смисъл). Така в резултат от движението на разсъдъка единността бива противопоставяна на множествеността или многобройността. Но не тази единност подхожда на Бога, а единността, която няма за свои противоположности различаването в друго, множествеността или многочисленността. Именно това е максималното име, обхващащо всичко в своята единностна простота и именно то е онова неизразимо име, което стои над всяка способност да го разберем.

- 77 И наистина кой може да разбере безкрайната единност, безкрайно изпреварваща всяко противопоставяне, където всичко съществува безсъставно, имплицитно в съдържанието на единностната простота, където няма друго или различно, където човекът не се различава от лъва и небето от земята и въпреки това нещата са най-истинно самите себе си, но не съобразно (конкретната си) определеност, а като вътрешно съдържание на единността, т. е. като самата максимална единност<sup>76</sup>. Ако някой можеше да разбере или да наименува подобна единност, която като единност е всичко, а като минимум е максимум, такъв човек щеше да се докосне до



божието име. Но тъй като божието име е Бог, то неговото име се знае единствено от интелекта, който е сам максимум и максимално име. Ето защо в ученото незнание достигахме до следното: макар «единността» да изглежда много близко име за максимума, все пак то стои безкрайно далеч от истинското име, което е самият максимум.

78 Оттук става ясно, че утвърдителните имена, които приписваме на бога, му съответствуват, но само като безкрайно го умаляват, понеже му се придават според нещо, намиращо се в творенията. След като никое такова частно, отделно, имащо противоположност име не може да отговаря на бога освен като крайно умаление (на същността му), то, както казва Дионисий, утвържденията са изцяло несъзвучни на божественото. Ако го наречеш «истина», хрумва ти «лъжа», ако речеш «добродетел», наум ти идва «порок», ако кажеш «субстанция», сещаш се за «акциденция» и така нататък. Тъй като Бог обаче е само такава субстанция, която обхваща всичко и на която нищо не се противопоставя, и само такава истина, която е всеобща и непротиворечива, тези частни имена могат да му съответствуват единствено с безкрайно умаление<sup>77</sup>. Следователно никакви утвърждения не са пригодни за Бога, защото те сякаш влагат нещо от своето значение, а Бог е толкова това нещо, колкото и всичко останало.

79 Ако все пак утвърдителните имена му подхождат, това е единствено по отношение на творенията, като не творенията обаче са причината за съответствието: максимумът не може да приема нищо от творенията и затова имената всъщност идват от безкрайната му възможност да твори. Наистина Бог е могъл да твори извечно, защото иначе не би бил висша всевъзможност. Следователно, макар да му подобава в отношението спрямо творенията, името «творец» е отговаряло на същността му и преди изобщо да е имало творения, тъй като е могъл да твори от веки веков. Същото се отнася за справедливостта и всички други утвърдителни наименования, които заради някакво означаване от тях съвършенство пренасяме от творенията, при-

писвайки ги на Бога, макар че всички тези наименования извечно — дори преди още да сме му ги приписали — са били истинно вложени във висшето му съвършенство и безкрайно име заедно с всички неща, означавани с подобни наименования, които ние отнасяме към Бога.

80 И това е дотолкова вярно за всички утвърдителни определения, че дори името на Троицата и на лицата, т. е. Отец, Син и свети Дух, му се придават според отношението му към творенията. Наистина Бог е пораждащ и Отец от това, че е единност, роден или Син от това, че е равенство на единността, а свети Дух от това, че е свързаността на двете; явно Синът се нарича Син именно като равенство на единността, сиреч на битието или на съществуването. Оттук се разкрива, че Синът се нарича така по отношение на самите неща, тъй като Бог от вечни времена е могъл да създава творения дори и да не ги е сътворил. И наистина — това, че е Син, се дължи на факта, че е равнобитие на нещата, отвъд което или по-долу от което те не могат да съществуват. Така Бог несъмнено е Син от това, че е равенство на битийната същност на нещата, които е могъл да създаде, ако и да е решил да не ги създава; а ако не е бил в състояние да ги сътвори, нямаше да е Отец, Син или свети Дух, пък и изобщо нямаше да е Бог. Ето защо, ако се замислиш по-издълбоко, пораждането на Сина от Оцеа е било сътворяването на всичко в Словото. Затова Августин твърди, че Словото е още изкуството (на създаването) и идеята по отношение на творенията<sup>78</sup>.

Така Бог е Отец, защото е породил равенството на единното, и свети Дух — защото е любовта между двете, и всичко това пак в отношението спрямо творенията. Наистина творението начева съществуването си от това, че Бог е Отец, развива се и се усъвършенствува поради това, че е Син и (най-сетне) се съгласува със световния ред на нещата благодарение на това, че Бог е свети Дух. Тъкмо тези са следите на Троицата във всяко едно нещо. В този смисъл е и мисълта на Аврелий Августин, който в тълкуването на известното място от Битие (1,1) «В началото Бог сътвори небето и земята»

казва, че Бог е сътворил първоначалата на света именно като Отец<sup>76</sup>.

82 Следователно каквото и утвърждение да изрече теологията за Бога, то винаги се основава на отношението спрямо творенията. Това важи дори за онези преснети имена у юдеите и халдейците, които съкровено пазят най-висшите тайни на божественото познание, защото и в тях Бог се означава само според някакво частно свойство. Изключение прави четирибуквеното име *ioth he vai he*, собственото и неизразимо име на Бога, което тълкувахме по-горе. За това подробно говорят Иероним и Раби Соломон в книгата «Водител за нерешените»<sup>80</sup>, към която можеш да се огнесеш.

## Глава XXV

83

### Езичниците са наричали Бога по най-различен начин съобразно творенията

Езичниците също са именували Бога съобразно най-различните качества на творенията: Юпитер заради изключителната благост (Юлий Фирмик казва, че Юпитер е толкова благоприятна звезда, че ако на небето е властвувала само тя, хората са щели да бъдат безсмъртни); Сатурн — заради дълбочината на мислите и открития в необходимите за живота неща; Марс — заради воинските победи; Меркурий — заради благоразумните съвети; Венера — заради съхраняващата природата любов; Слънце — заради живителната сила на природните движения; Луна — заради запазването на влагата, източник на живота; Купидон — заради съединението на двата пола (по тази причина са го наричали още Природа, тъй като чрез двуполовостта съхранява видовете на нещата). Хермес Трисмегист казва, че всичко, одушевено и неодушевено, е, двуполово и затова всеобщата причина — Бог, съдържа в себе

си и мъжкия, и женския пол, чието развитие според него са Купидон и Венера. Към същото твърдение се придържал римлянинът Валерий, възпявайки всемогъщия Юпитер като бог родител и родителка. Купидон, чието име произлиза от това, че едно нещо възжелава [*cupit*] друго, бил наричан още рожба на Венера, тоест на самата природна прелест, докато за Венера казвали, че е дъщеря на всесилния Юпитер, от когото е Природата и всичко съпътстващо я.

84

Освен това храмовете на Мира, Вечността, Съгласието, Пантеонът, по средата на който под откритото небе стоял олтарът на безграничния Термин, непознаващ никакъв предел [*terminus*], а и други подобни също показват, че езичниците са назовавали Бога най-различно в зависимост от отношението към творенията. Всички тези имена са разгръщания [*esplacantia*] на имплицитно съдържащото се в единното неизразимо име, а след като това собствено име е безкрайно, то съдържа в себе си безкрайно много такива названия на отделни съвършенства. Ето защо може да има множество експликации (на единното име), но те никога не достигат такъв брой и такава (смислова наситеност), че да не могат да се появят още ред други експликации. Всяко такова частно име се отнася към собственото и неизразимото като крайно към безкрайно. Древните езичници се присмивали на юдеите, задето се покланяли на някакъв неведом за тях единен безкраен бог, макар че самите те почитали този бог в неговите проявления навсякъде, където съзирали божествените му деяния. Всъщност разликата тогава била в това, че макар всички да вярвали в единния максимален Бог, едни, като юдеите и сисените, го почитали в неговата свръхпроста единност като всесъдържащел на света, докато други го почитали в откриваните от тях божествени проявления, допускайки сетивно познатото да ги води към първопричината и основния принцип. И именно тук простите люде се отбили от правия път, защото приемали проявлението не за образ, а за истина, от което пък идолопоклонничеството се разпространило сред тълпата: повечето мъдри хора продължавали

да вярват в единния Бог. В това може да се убеди всеки, който е вникнал достатъчно дълбоко в Цицероновото съчинение «За природата на боговете»<sup>81</sup>, както и в другите стари философи.

Признаваме все пак, че някои от езичниците не са разбрали как Бог, бидейки битие на нещата, може да съществува извън самите неща другояче освен като мислена абстракция подобно на първоматерията, която съществува извън нещата единствено като абстракция на разума. Те почитали Бога в неговите творения, като привеждали и рационални доводи в полза на идолопоклонничеството. Някои дори смятали, че Бог може да бъде призоваван: сисените го призовавали в ангелите, други езичници — в дърветата (както може да се прочете за дървото на Слънцето и Луната), а трети го призовавали с песнопения във въздуха, водата или храмовете. На колко погрешен път са били всички те и колко далеч от истината, личи от предишните ни разсъждения.

## Глава XXVI

### 86 За отрицателната теология

Почитането на Бога обаче, комуто трябва да се покланяме «в духа и в истината», по необходимост се основава на положителните твърдения и затова всяка религия в своето богопочитане необходимо въздига Бога чрез утвърдителната теология, наричайки го триединен, премъдър, премилостив, «непостижима светлина», живот, истина и т. н. Богопочитането трябва да се направлява винаги от вярата, която се постига по-истинно чрез ученото незнание, сиреч от вярата, че този, когото почита като един, е всичко наедно и че възславеният като непостижима светлина не е светлина, подобна на телесната, чиято противоположност е мракът, а е абсолютно чистото безкрайно сияние, в което мракът също е безкрайна светлина; и че тази безкрайна светлина винаги пръска лъчи в тъмата на нашето

незнание, но тъмата не е в състояние да я обгърне. За това обаче е необходима много повече отрицателната теология, защото без нея само в утвърдителната теология Бог би бил почитан не като безкраен, но по-скоро като творение — именно такъв вид почитание е идеолопоклонничеството, отреждащо на образа това, което подобава единствено на истината. Ето защо ще бъде уместно да добавим накратко още нещо за негативната теология.

87 Светото незнание ни научи, че Бог е неизразим и е такъв, защото е безкрайно по-велик от всичко, което може да бъде наименувано. След като това е в най-висша степен вярно, ние много по-вярно говорим за него, като отхвърляме и отрицаваме подобно на великия Дионисий, който предпочита да казва, че Бог не е нито истина, нито разум, нито светлина, нито какъвто и да било от нещата, които могат да се изразят<sup>82</sup>. Същото споделят Раби Соломон и всички мъдrecи. Ето защо според отрицателната теология Бог не е Отец, нито Син, нито свети Дух, а е само безкраен. Като такава обаче безкрайността не е нито пораждаща, нито породена или пък изхождаща и затова при различаването на лицата Хиларий от Поатие е отбелязъл изключително тънко: «Безкрайност във вечността, идея в образа, изпълнение в дара»<sup>83</sup>. С това иска да каже, че макар във вечността да виждаме единствено безкрайното, все пак, бидейки отрицателно понятие, безкрайността, която е самата вечност, не може да се разбира като пораждаща, отговарящо по-скоро на вечността, защото вечността е утвърждение на единността или на максималната сегашност и затова е безначално начало. «Идея в образа» ще рече начало от началото, а «изпълнение в дара» — произтичането от двете.

88 Всичко това е много добре известно от изложеното дотук. Действително, макар вечността да е безкрайност, така че вечността не е повече причина за Отеца от безкрайността, все пак съобразно начина на разглеждане вечността се приписва на Отеца, а не на Сина или на светия Дух, докато безкрайността е еднакво присъща на всички лица; една и съща безкрайност от гледна точка на единността

е Отец, от гледище на равенството на единността е Син и разгледана като връзка, е свети Дух, докато, разгледана в себе си, в своята простота, не е нито Отец, нито Син, нито свети Дух. Въпреки че безкрайността, както и вечността, е всяко едно от трите лица и, обратно, всяко лице е безкрайност и вечност, това не се отнася за споменатото разглеждане на простата безкрайност, защото в такъв аспект Бог не е нито един, нито много. Но именно според теологията на отрицанието в Бога не се открива нищо друго освен безкрайност и затова той остава неведом както в сегашния, така и в бъдния век; по отношение на него всяка твар е мракът, безсилен да обгърне безкрайната светлина; така че единствено Бог има знание за себе си.

89 От всичко казано става ясно защо в теологията отрицанията са истинни, а утвържденията — недостатъчни; освен това, като отхвърлят от абсолютно съвършеното по-големите несъвършенства, отрицанията са по-верни от положителните твърдения; да се каже, че Бог не е камък, е по-вярно от това, че Бог не е живот и разум, както и това, че Бог не е опиянение, е по-вярно от това, че не е добродетел. При утвържденията е обратното: твърдението, че Бог е разум и живот, е по-истинно от това, че е земя, камък или тяло<sup>84</sup>.

След всичко казано дотук тези неща са напълно ясни и дават основание да заключим, че стремещът към все по-точното постигане на истината осветява непостижимо мрачините на нашето незнание. А това е вещото незнание, което търсихме, защото се откри, че само благодарение на него успяваме да се изкачим по стъпалата на науката за незнанието до висшия, триединен и безкрайно благ Бог, за да можем с все сили вечно да го славим, задето ни се е открил в своята непостижимост — той, който е над всичко во веки благословен.

## КНИГА ВТОРА

### Пролог

След като по такъв начин изложихме учението за незнанието относно природата на абсолютния максимум с помощта на някои характерни символи, нека сега, водени от същата, едва проблясваща в обзелия ни мрак природа, да изследваме пак по този път нещата, които са всичко онова, което са, благодарение на абсолютния максимум.

Всяко причинено обаче произтича изцяло от причината и няма самостоятелно битие, а само съпътствува с колкото може по-голям сходство и подобие своя източник и основание, което го прави това, което е. Оттук става ясно колко трудно е да се постигне природата на конкретното ограничаване, когато е непознат абсолютният образец. Ето защо ни подобава да бъдем учени в онова незнание, което надминава собственото ни разбиране, та въпреки че не утавяме никога точната същност на истината, да стигнем поне до прозрението, че съществува истина, която не е по силите ни да разберем. Такава е целта на моя труд в тази част и нека твоето снизхождение да го отсъди и приеме.

91

### Глава I

## Предварителни следствия към въвеждането на разбирането за единен и безкраен универсум

От най-голяма полза за науката на незнанието ще е да дадем предварително следствията, произтичащи от нашия основен принцип. Те ще улеснят възприе-

мането на безброй многото други подобни положения, които могат да бъдат извлечени въз основа на същото изкуство, и ще направят по-ясно онова, което имаме да кажем.

Още в началото на съчинението приехме, че в реда на превишаващите и превишаваните не може да се стигне до максимума в неговото битие и възможност<sup>85</sup>. Оттук в предходните глави<sup>86</sup> показахме, че абсолютно точното равенство е присъщо единствено на Бога, от което следва, че всички други дадености освен самия него се различават, така че нито едно движение не може да е равно или да е мяра на друго движение, след като мярата по необходимост се различава от мереното.

Впрочем, макар тези положения също да ти послужат спрямо безброй други, ако все пак ги отнесеш към астрономията, ще установиш липсата на прецизност в изчислителното изкуство, тъй като то предполага, че движението на всички останали планети може да се измери чрез движението на Слънцето. Но разположението на небето — поне що се отнася до някакво място, до изгрева и залеза на звездите или издигането на полюса и други свързани с това кещи — не може да се установи с точност, а тъй като някои две места не се съгласуват точно във времето и пространството, ясно е колко далеч от точността са в своята откъслечност частните астрономически съждения.

92 Ако по-нататък последователно приложиш това правило към математиката, ще видиш, че при геометричните фигури не е възможно никакво актуално равенство и че нито едно нещо не съвпада с друго абсолютно точно по фигура или по големина. И макар че в основанието си правилата за построяване на фигура, равна на друга дадена фигура, са верни, все пак при нещата, съдържащи различие, няма равенство в действителност. Оттук се издигни до разбирането, че равенството съществува само като откъсната от материалните неща истина, както е в разсъдъка, докато в света на вещното е абсолютно невъзможно, тъй като там то съществува винаги непълно.

93 Е, и в музиката няма точност според това пра-

вило. Следователно нито едно нещо не се съгласува с друго по тежест, дължина или плътност и затова не може да има дотолкова точни хармонични пропорции между гласовете на свирките, камбаните, хората и другите инструменти, че да не се намерят още по-точни. Степента на пропорционално отношение към истината никога не е една и съща при различните инструменти, както и при различните хора, но у всички тях съществува необходимо различие според мястото, времето, вътрешния строй и други. И така точната пропорция, изглежда, съществува само в своето оснегнне, докато в сетивните неща е невъзможно да открием най-фината хармония без всякакъв недостатък, защото там просто я няма. Оттук се извиси до разбирането, че най-точната, максимална хармония е пропорция в равенството; докато е в плът, живият човек не може да я чуе, защото като всеобщ принцип тя би притегляла принципа на нашата душа, както безкрайната светлина поглъща всяка друга светлина; така че само в полета на своя възторг отърсилата се от сетивното душа би доловила с ухото на разума хармонията на висшето съзвучие<sup>87</sup>. В това може да се изпита превеликата сладост от съзерцанието на всичко, свързано с безсмъртието на нашия интелектуален и рационален дух, който в природата си носи нетленно основание, като благодарение на съгласуващото се или несъгласуващото се сходство с него духът от само себе си тегли към музиката. Голяма е сладостта и от съзерцанието на вечната радост, в която се пренасят блажените люде, отърсили се от мирските неща. За това обаче (ще говорим) другаде<sup>88</sup>.

94 Ако продължим и приложим нашето правило към аритметиката, ще видим също, че някои две неща не могат да се сходят в числото; а тъй като с изменението на числото се разтегля до безкрайност и изменението на състава, вътрешния строй, пропорцията, хармонията, движението и всичко останало, можем да разберем и какво ще е нашето неведение.

Никой човек не е като другия в нито едно отношение — нито в усещането, нито във въображението,

нито в разбирането или във вършенето на някакво действие — било то писането или живописа, или друго изкуство. Ето защо, макар и хиляда години да се старае да подражава на другия в нещо, пак никой няма да постигне пълната точност на уподобяването, въпреки че понякога разликата е недолговима за сетивата. Изкуството също, доколкото е възможно, имитира природата<sup>89</sup>, но въпреки това никога не ще може да постигне точната ѝ същност. Следователно медицината, алхимията, магическото изкуство, а и останалите изкуства за превръщанията са лишени от точната определеност на истината, макар едно от тях да е по-истинно в сравнение с друго, както медицината е много по-истинна от изкуствата за превръщанията — нещо, очевидно от само себе си.

95 От същата тази основа можем да извлечем още следното твърдение: след като в противоположностите откриваме превишаващо и превишавано, както е при простото и сложното, абстрактното и конкретното, формалното и материалното, преходното и непреходното и т. н., явно (никога) не се стига до нито една от двете противоположности в чист вид, нито пък има нещо, в което те да съвпадат напълно точно. Следователно всички неща са съставени от противоположности, различавайки се по степента, в която притежават едно повече, а друго по-малко, като приемат природата на онази противоположност, която е спечелила надмощие над другата. Изхождайки от това, познаването на нещата се търси рационално, посредством разсъдък, така че да научим по какъв начин съставността в едно нещо съществува в някаква простота, а в другото простотата бива в съставността и как в едно преходността пребивава в непреходността, а в друго е обратното и тъй нататък за останалото. Тези въпроси ще развием по-подробно в книгата «За предположенията»<sup>90</sup>, ала и малкото, казано дотук, е достатъчно, за да се покаже удивителната сила на ученото незнание.

95 И така, като се спускам все повече към поставената цел, мога да кажа следното: явно възхождането към простия максимум и низхождането към

простия минимум е (само по себе си) невъзможно, за да не се получи иначе преминаване Е безкрайност, както това става при числото и деленето на континуума; оттук се открива, че по отношение на всяко едно дадено крайно винаги съществува нещо по-голямо или по-малко — било по количество, сила, съвършенство или други свойства, защото при нещата не може да има прост максимум или прост минимум. Както току-що показахме, че може да има и процес на преминаване в безкрайност, тъй като всяка част на безкрайното е безкрайна и следователно откриването на повече и по-малко там, където би се стигнало до безкрайност, съдържа противоречие — «повече» и «по-малко» са неподходящи както за безкрайното, така и за каквото и да било, намиращо се в някаква пропорция спрямо безкрайното, защото то по необходимост е също безкрайно. Ако в действителност беше възможно чрез нарастване да се стигне до безкрайното число, двойката в него нямаше да е по-малка от стотицата, както безкрайната линия, съставена от безброй линии с дължина две стъпки, нямаше да е по-къса от безкрайната линия, съставена от безброй линии с дължина четири стъпки. И така не съществува никаква даденост, която да ограничава божествената потенция. Ето защо във всяко нещо повечето и по-малкото се получава чрез самата тази потенция, освен ако това не е абсолютният максимум, което ще изведем в третата книга.

97 Следователно само абсолютният максимум е негативно безкраен и затова само той е това, което може да бъде, с цялата си потенция. Универсумът обаче обхваща всичко, което не е Бог, а затова не може да бъде негативно безкраен, макар да няма никаква граница и да е по такъв начин привативно безкраен<sup>91</sup>. Всъщност при такова разглеждане той не е нито краен, нито безкраен, защото не може да бъде по-голям, отколкото е, което също произтича от неговата непълнота: възможността, или материята, не се простира извън себе си. Наистина, когато се казва, че «универсумът винаги може да бъде по-голям в действителност» и че «преминаването на битието-възможност в действителност е безкрайно»,

няма разлика, обаче е невъзможно, защото безкрайната актуалност, която е абсолютна вечност, не може да произхожда от възможността, тъй като е сама всяко възможно битие в действителност. Ето защо, макар че по отношение на безкрайната божествена потенция, която е неограничена, универсумът може да е по-голям, все пак той не е в състояние да съществува като по-голям (отколкото е) поради противящата се на това битийна възможност, или материята, актуално неразтеглива до безкрайност. Следователно универсумът е неограничен, в смисъл че не може да има нищо по-голямо от него, което да му служи за граница, и така е привативно безкраен. В действителност универсумът обаче съществува, само конкретно ограничено по възможно най-съвършения начин, допустим от състоянието на неговата природа. Това е така, защото той е творение, необходимо произтичащо от абсолютното. Е своята простота божествено битие, както последователно смятаме да покажем в ученото незнание, също толкова кратко и колкото се може по-ясно и просто.

98

## Глава II

### За непостижимостта на истината, че битието на творението произтича от първобитието

В предишните глави<sup>92</sup> светото незнание ни научи, че нищо не съществува от само себе си освен простия максимум, където «от себе си», «в себе си», «чрез себе си» и «за себе си» са едно и също: това несъмнено е абсолютното битие, от което необходимо произтича всичко съществуващо като такова, доколкото съществува. Действително как другояче би могло да съществува онова, което не е от себе си, освен като произтичащо от вечното битие? Този максимум

обаче е далеч от всякаква завист<sup>93</sup> и затова не може да съобщава битие, умалено като такова. Следователно преходността, делимостта, несъвършенството, различието, множествеността и другите подобни свойства на творението, което е всичко онова, което е, от абсолютното битие не се дължат на вечния, неделим, всесъвършен, неразчленим и единен максимум, нито на някаква друга позитивна причина.

99 Наистина, както безкрайната линия, причина на всяко линейно битие, е безкрайна права и както, от друга страна, кривата линия като линия е от безкрайната, а като крива не произтича от безкрайната (кривината е следствие от нейната крайност, защото кривата линия е крива от това, че не е максимална — в противен случай не би била крива както бе посочено по-горе), така също, като не могат да бъдат максимум, нещата биват в случайното си ставане непълни, други, различни и още от този род, които нямат причина (в Бога). Следователно всяко творение получава от Бога своята единност, обособеност и свързаност с универсума и колкото е по-единно, толкова е по-подобно нему. Обаче това, че единността на творението съществува в множествеността, обособеността му — в смесването, и свързаността в безредието, не се дължи нито на Бога, нито на някоя друга позитивна причина, а на случайно биващото.

100 Кой в такъв случай би могъл да вникне в битието на творението, като свърже ведно абсолютната необходимост, която го поражда, и случайността [contingentiam], без която не може да съществува? Изглежда, че самото творение, което нито е Бог, нито пък нищо, е сякаш след Бога и преди нищото — между Бога и нищото, или както казва един мъдрец: «Бог е противоположност на нищото при посредството на съществуващото»<sup>94</sup>. Въпреки това обаче е невъзможно да има битие, съставено от битие и небитие. Явно творението не е битие поради това, че произтича от битието, нито е небитие, понеже е преди нищото, нито пък е съставено от двете. Безсилен да превъзмогне противоречията, нашият разум не може да постигне битието на творението нито с разделянето, нито със съчетаването

им, макар да знае, че това битие съществува единствено от битието на максимума. Следователно от-битието [ab-esse] е непостижимо, след като е непостижимо битието, от което произлиза, както остава непостижимо и при-съществуващото битие [ad-esse] на акцидентното, ако е неумопостижима субстанцията, на която е при-също. И така творението като творение не може да се нарече единно, тъй като самото то произхожда от единността, нито пък множествено, доколкото битието му е от единното, нито и двете заедно, но единността му се определя случайно в някаква множественост. Изглежда, същото трябва да се каже за простотата, съставността и останалите противоположности.

- 101 Доколкото обаче творението е сътворено чрез битието на максимума, в който битието, създаването и творенето са едно и също, явно сътворяването не означава нищо друго, освен че Бог е всичко<sup>65</sup>. Ако следователно Бог е всичко и именно това е сътворението, то как да се разбира, че творението не е вечно, след като е вечно божественото битие и още повече — след като това битие е самата вечност? Наистина никой не се съмнява, че доколкото е божествено битие, творението съществува във вечността; затова, доколкото е подвластно на времето, то не е от Бога, който е вечен. Но кой разум би могъл да схване съществуването на творението от вечността, което заедно с това е съществуване във времето? Защото творението не е могло да не съществува вечно в самото битие, но не е могло да съществува и по-напред от времето, когато отпреди времето не е имало «по-напред»<sup>96</sup>. Така то е съществувало винаги, когато е могло да съществува.

- 102 Кой най-сетне може да проумее, че Бог е форма на съществуването<sup>97</sup> и въпреки това не се смесва с творението? Така от безкрайната линия и крайната крива не може да възникне едно съставно, защото няма съставно без съотношение, а никой не се съмнява, че не може да има пропорционално отношение между крайно и безкрайно. Как в такъв случай разумът може да долови, че битието си кривата линия получава от безкрайната права, която обаче не я оформя като форма, а като причина и основание?

Но тя не може да е причастна на основанието, като взема някаква част, тъй като основанието е безкрайно и неделимо, или както материята е причастна на формата (както примерно Сократ и Платон са причастки на човечеството), или както цялото се отнася към причастните нему части (например универсумът спрямо своите части), нито пък както множество огледала са причастни по различен начин на едно и също лице. Това е така, защото творението няма битие прели «от-битието»<sup>88</sup>, бидейки самото това битие, както огледалото е огледало и преди да улови образа на лицето.

- 103 Кой освен това би бил в състояние да схване по какъв начин различните творения са различно причастни към единната безкрайна форма, след като битието на творението може да бъде единствено нейно отражение [resplendentia], а то без да е възприето позитивно в нещо друго, а в случайно разнообразие? Това може би е същото, както ако напълно зависещото от идеята на създателя си произведение на изкуството нямаше друго битие освен това на зависимостта, на което би дължало собственото си битие и под чието влияние би се запазило като образа на лицето в огледалото, при положение че огледалото преди и след (отражението) не представлява нищо от себе си и в себе си.

Непонятно е още по какъв начин Бог може да ни се открие чрез видимите творения, защото това не е като човешкия разум, познат само на Бога и на нас; бидейки отначало безформен, шом понечи да мисли, нашият разум възприема от въображението в паметта формата на някакъв цвят, звук или друго нещо и едва след като придобие друга — знакова, словесна или писмена, форма, внушава мислите си на другите умове. Независимо дали Бог е създал света, за да се узнае неговата благост, както смята религията, или поради това, че като максимална и абсолютна необходимост трябва да има кой да му се подчинява, над кого да повинува, да държи в страх и да съди, или по някаква друга причина, явно той нито приема друга форма, бидейки форма на всички форми, нито се проявява в положителни знаци, защото в своето съществуване като такива тези зна-



ци (също) биха търсили основанието си в други знаци и така до безкрайност.

104 Нима някому е по силите да разбере и тозз.че всички неща са образ на единствената по рода си безкрайна форма, а разнообразието си дължат на случайно ставане, сякаш творението е случайно определен бог, акциденцията — случайно определена субстанция и жената — случайно определен мъж" ? Самата безкрайна форма обаче се възприема само крайно и затова всяко творение е сякаш крайна безкрайност, или сътворен бог<sup>100</sup>, съществуващ по възможно най-съвършения начин, както ако Бог беше рекъл: «Да бъде!» Но тъй като от това не е могъл да произлезе бог, който е самата вечност, било сътворено онова, което е най-подобно на Бога. Оттук следва, че всяко творение като такова е съвършено, дори ако по отношение на друго изглежда по-малко съвършено. Премилосърдният Бог съобщава на всички неща битие по начина, по който могат да го приемат. След като това съобщаване става без всякакво различие и завист, а се възприема тъй, че определилите се в случайността неща не допускат друго или по-висш тип възприемане, то всяко сътворено битие почива в своята завършеност, с която щедро е надарено от божественото битие; не се стреми да стане някакво друго, по-съвършено творение, а като възлюбва преди всичко онова, което получава от максимума като божествен дар, се стреми да съхрани ненакърнимо неговата завършеност.

## За това, как максимумът непостижимо сгръща и разгръща всички неща

За търсената от нас истина не може да се каже или помисли нищо повече от онова, което вече се съдържа в първата част. Всичко, което отговаря на казаното там за първата истина, е истинно по необходимост, а останалото, несъгласно с нея, е невярно. Там обаче е показано, че не съществува друг максимум освен единния максимум на всички максимуми<sup>101</sup>, комуто нищо не е в състояние да се противопостави и където минимумът също е максимум. Следователно безкрайната единност е всеобщо съдържание на сгърнатите в нея неща [omnium complicatio]. Всъщност самото понятие единност означава, че тя единява всичко. Но единността не е максимално съдържание само като единност на числото, а е максимална именно защото сгръща в себе си всичко; и както в числото, което е разгънатата единица, не се открива нищо друго освен единица, така във всичко съществуващо се открива единствено максимумът.

Така единността се нарича точка по отношение на количеството, експлициращо единността, понеже в количеството няма нищо друго освен точка. Например, където и да разделиш линията, навсякъде се открива само точка; същото е на повърхността и на тялото. При това точката е само една и е не друго, а безкрайната единност, тъй като самата тя е точката, която, сгръщайки в себе си количеството и линията, се явява техен предел, завършеност и цялост. Първото разгръщане [explicatio] на единността обаче е линията, в която се открива единствено точката.

себе си движението, което — ако разгледаш внимателно — е последователно подреден покой. Следователно движението е развитие на покой<sup>102</sup>.

Точно така в «сега», или настоящето, се съдържа сгънато времето: миналото е било настояще, бъдещето ще бъде настояще. Следователно във времето не се открива нищо друго освен поредност от настоящи моменти. Това означава, че миналото, както и бъдещето, е разгръщане на настоящето, а настоящето от своя страна съдържа всички сегашни времена, които са негово последователно разгръщане, така че в тях няма нищо друго освен настояще<sup>103</sup>. Един-единствен сегашен миг съдържа всички времена и тази сегашност е самата единност. По същия начин тъждеството съдържа в себе си различието, равенството сгръща в себе си неравенството, а простотата — всички разделения или разграничения.

107 Следователно едно е сгръщащото в себе си всичко съдържание и няма едно съдържание за субстанцията, друго за количеството или качеството и т. н., понеже съществува един-единствен максимум, с който съвпада минимумът, където разгънатото различие не се противопоставя на съдържащото го тъждество. Както единността предхожда различаването (в друго)<sup>104</sup>, така точката, бидейки свършено, е преди големината, защото всяко свършено изпреварва несвършеното; така покоят предхожда движението, тъждеството — различието, равенството — неравенството. Същото се отнася и за всички други, които са взаимнообратими с единността, или самата вечност, понеже множество вечности са невъзможни. Следователно Бог сгръща в себе си всичко, доколкото всичко е в него, и разгръща всичко, доколкото сам е във всичко.

108 Нека поясним тази мисъл по отношение на числата: числото е развитие на единността, но, от друга страна, предполага смятане, което иде от ума. Затова лишените от ум животни не могат да броят. И както от нашия ум се ражда числото благодарение на това, че мислим множеството неща поотделно около едно общо, така възниква и множествеността на нещата от божествения ум, в който множеството

съществува без множественост, бидейки заложено в съдържащата го единност. От това, че нещата не могат да бъдат равно причастни към равенството на битието, във вечността Бог е замислил едно нещо по един начин, друго — по друг, от което е произлязла множествеността, която в самия него е единност. Ето защо множествеността, или числото, няма друго битие освен произлязлото от единността. Следователно единността, без която числото не би било число, съществува в множествеността и именно това представлява разгръщането на единното — всичко съществува в множествеността.

109 Начинът, по който става сгръщането и разгръщането обаче, далеч надминава нашия ум. И наистина кой, питам аз, би могъл да разбере как от божествения ум произлиза множествеността на нещата, след като битието и е самият божествен помисъл, който е безкрайната единност? Ако решиш да разгледаш числото заради сходството с това, как числото се представя като мислено умножаване на общата единица, изглежда, сякаш Бог, или единността, е умножен в нещата, след като самите те дължат съществуването си на неговия помисъл. При все това разбираш, че безкрайната и максималната единност не може да се умножава. Как тогава да се разбира множествеността, чието битие е от единното без многократното умножаване на единното? Или как да схванем умножението на единността без умножаване? Разбира се, не по подобие на умножаването на един вид или един род на множество видове или индивиди, извън които родът или видът съществуват само като мисловна абстракция.

110 Никой следователно не разбира как Бог, чието единно битие нито се абстрахира чрез разума, нито е съединено или потопено в нещата, се разгръща във вещната им численост. Ако разгледаш нещата без него (виждаш), че не представляват нищо, както е нищо числото без единицата. Ако разгледаш Бога извън нещата, сам той съществува, а нещата са нищо. Ако пък го разгледаш, както е в нещата, започваш да смяташ, че нещата са някакво битие, в което пребивава сам Бог. В това обаче също се

заблуждаваш — както личи от предишната глава, — защото битието на нещото не е друго и то самото не е нещо различно (от божественото), но битието му е от-битие. Ако най-сетне разгледаш нещото, както е у Бога, тогава то е Бог и единност.

Остава само да кажем, че множествеността на нещата възниква от пребиваването на Бога в нищото. Откъсни Бог от творението и остава нищото. Откъсни субстанцията от състава, и не остава каквото и да е акцидентно; всъщност остава нищото. Но как можем да постигнем това с нашия разум? Нали, макар акцидентното да загива с премахването на субстанцията, от това то не се превръща в нищо, а загива, понеже битието на акцидентното е при-битие. И затова, въпреки че количеството съществува единствено чрез битието на субстанцията, все пак именно защото ѝ е при-също, субстанцията бива количествена. Не така обаче е с творението, тъй като то не е присъщо на Бога по този начин и нищо не му придава, както акцидентното на субстанцията. Обратно, акцидентното привнася толкова много на субстанцията, че макар да има битието си от нея, вследствие на това субстанцията не може да съществува без никакво акцидентно. Подобно нещо обаче е невъзможно у Бога.

- 111 Как тогава бихме могли да разберем творението като творение, което е от Бога и дори вследствие на това не може да придаде нищо на неговата максималност? И ако като творение няма дори толкова битийна същност, колкото акцидентното, а е пълно нищо, как да си обясним, че множеството на нещата се разгръща от пребиваването на Бог в нищото, след като нищото не притежава битийна същност? Ако речеш: «Причината е неговата всемогъща воля и волята и всемогъщието са неговото битие» (защото цялата теология е в кръга<sup>105</sup>), ще трябва да признаеш, че неведом е начинът, по който става сгръщането и разгръщането и че знаеш само, че не го знаеш, макар все пак да знаеш, че Бог сгръща и разгръща всички неща; доколкото е всеобщо съдържание, всички неща в него са него самият, а доколкото е всеобщо развитие, той е във всички неща това, което са, като истината в образа. Ако лицето

съществува в собствен образ и се умножаваше далечно и близко като при умножаването на образа — имам предвид не пространственото отдалечаване, а степенното отдалечаване от истината на лицето, тъй като друго умножаване е невъзможно, — то във всички, умножени от едно лице образи щеше да се появява по различен начин и многократно умножено едно и също лице. Това обаче е непостижимо, свръх всякакво сетивно възприятие и мисъл.

112

#### Глава IV

За това,  
как универеумът,  
който е  
само конкретно  
ограничен максимум  
е подобие на абсолюта

Ако внимателно разгледаме и развием по-нататък онова, което бе разкрито в предишните глави чрез ученото незнание, то единствено от знанието ни, че всичко е абсолютен максимум или произлиза от него, ще могат да се изяснят много неща за света, или универеума, който смятам за максимум, само че конкретно ограничен. Наистина, след като получава от абсолюта това, което е като конкретно ограничен и конкретно определен [contractum seu concretum], универеумът споделя, доколкото може, максималността на абсолютния максимум. Следователно можем да твърдим, че всичко, което установихме за абсолютния максимум в първата книга, се отнася за абсолютния максимум абсолютно, а за конкретния максимум — конкретно ограничено.

- 113 Нека поясним това с пример, за да подготвим навлизането на изследователя (в същността на въпроса). Бог е абсолютна максималност и единност, която абсолютно предхожда и обединява всич-

ки различия и (отстоящи) разграничения, каквито са неопосредованите противоречия. Абсолютната максималност и единност е по абсолютен начин това, което са всички неща, и във всички неща е абсолютен принцип, предел и битийна същност. В Бога всички неща са неразлично и без множественост самият свършено прост абсолютен максимум, както безкрайната линия е всички фигури<sup>106</sup>. По същия начин светът, или универсумът, е конкретно ограничен и едноцялостен максимум, който предхожда конкретизираните противоположности като противоречията и съществува конкретно ограничено като това, което са всички неща, бидейки техен конкретен принцип, конкретен предел, конкретно ограничена същност и конкретна безкрайност, тоест светът е безкраен, но конкретно ограничено. В него всички неща са без множественост самият ограничен максимум с конкретно определена простота и неразличимост, както конкретно ограничената максимална линия е конкретно определено всички фигури.

- 114 Всичко това става ясно, когато конкретната ограниченост се разгледа правилно. В своето конкретно определяне ограничената безкрайност, простотата или неразличимостта низхожда безкрайно от абсолютното; като безкраен и вечен светът отпада несъотносимо от абсолютната безкрайност и вечност, а като един отпада от единността. Затова абсолютната единност е освободена от всякаква множественост, но конкретно ограничената единност, каквато е единният универсум, не е освободена от множественост, макар да е (също) единен максимум, защото съществува конкретно в отделните неща. Ето защо, въпреки че светът е максимално единен, неговата единност се определя конкретно чрез множествеността, както безкрайното се конкретизира чрез крайното, простотата чрез съставността, вечността чрез последователността, необходимостта чрез възможността и така за останалите, сякаш абсолютната необходимост се съобщава без смесване и се определя ограничено в своята противоположност. Така, ако белотата притежаваше абсолютно битие извън абстракцията на нашия разум

и от нея бялото съществуваше като конкретно бяло, то белотата щеше да се определи актуално в (конкретно) бялото чрез не-белотата, тоест бялото чрез белотата щеше да е онова, което без нея не би било бяло.

- 115 От казаното дотук изследвачът би могъл да извлече още много неща. Наистина, както Бог в своята безмерност не е нито в слънцето, нито в луната, макар да е в тях това, което са по абсолютен начин, така и всемирът не е в слънцето или луната, а е в тях това, което са конкретно ограничено. Абсолютната собствена същност на слънцето не се различава от абсолютната собствена същност на луната (тъй като това е сам Бог, който е всеобща абсолютна битийна и собствената същност на нещата), но конкретната собствена същност на слънцето се различава от тази на луната, защото, ако абсолютната собствена същност не е самото нещо, конкретната собствена същност е не друго, а самото това нещо. Оттук става ясно, че след като универсумът има собствена същност, която е по един начин конкретизирана в слънцето и по съвсем друг в луната, то тъждеството на конкретната собствена същност — универсума, е в различието, както единността му е множествеността. Оттук, макар да не е нито слънце, нито луна, универсумът все пак е слънце в слънцето и луна в луната, докато Бог не е слънце в слънцето и луна в луната, а е това, което са слънцето и луната без множественост и различие. Универсум означава универсалност, тоест единство на многото. Затова както човечеството не е нито Сократ, нито Платон, а в Сократ е Сократ и в Платон е Платон, така универсумът се отнася към всичко.

- 116 Както казахме обаче, универсумът е първоначало, макар и само конкретно ограничено, и като такъв е максимум. Оттук става ясно, че целият универсум се е появил в съществуването чрез простата еманация<sup>107</sup> на конкретния максимум от абсолютния максимум. От друга страна, всички същности, които са части на универсума и без които, бидейки конкретно ограничен, той не може да е единен, цял и завършен, са се появили в битието заедно с универсума, а не по-напред интелигенциите (на ума), после благородната душа и накрая

природата, както смятали Авицена и някои други философи<sup>108</sup>. Все пак в замисъла на художника най-напред изниква цялото, например къща, и едва после някаква част от това цяло, например стена. В същия смисъл казваме, че след като всичко е било извикано на живот от божия замисъл, най-напред се е появил универсумът, а впоследствие и всичко онова, без което не би могъл да е нито универсум, нито съвършен. Абстрактното съществува в конкретното и затова ние разглеждаме абсолютния максимум главно в конкретния максимум, а след това във всички частни проявления, защото (абсолютният максимум) пребивава по абсолютен начин в това, което са всички неща конкретно ограничено. И именно Бог е абсолютната себесъщност на света, или универсума, докато универсумът е същата тази същност, но конкретно определена. Конкретното определяне означава определяне към нещо, например като едно или друго съществуване. Следователно единният Бог е в единния универсум, докато универсумът е конкретно ограничен във всеобщата съвкупност на нещата.

Ето така само можем да разберем как Бог, който е съвършено проста единност, съществува в единния универсум и сякаш вследствие на това чрез посредството на универсума<sup>109</sup> се намира във всички неща, а множествеността на нещата чрез посредството на единния универсум пребивава в Бога.

## Глава V

### Всяко нещо — във всяко

Ако проникателно вникнеш в казаното дотук, няма да ти бъде трудно да видиш върху какво се основава известната Анаксагорова истина, че «всяко нещо е във всяко» — и може би ще успееш да я видиш по-дълбоко от самия Анаксагор<sup>110</sup>. Както бе показано в първата книга, Бог е във всичко така, че

всичко е в него; сега стана ясно още, че Бог се намира във всичко като че с посредството на универсума, а от това следва, че всички неща са във всички и всяко е във всяко едно. Действително, бидейки съвършен в най-висша степен, универсумът сякаш по реда на природата<sup>111</sup> предшествува всичко, така че всяко нещо може да съществува в което и да е друго. Във всяко творение универсумът е самото творение и по такъв начин всяко нещо възприема всички, така че всички са в него конкретно ограничено самото това нещо. Заради конкретната си ограниченост обаче нито едно нещо не може да е всички актуално и затова конкретизира всички неща (само доколкото) стават самото него. Ако следователно всички неща са във всички, явно всеобщността им предшествува всяко отделно. Всъщност «всички» не означава множество неща, тъй като множеството не предхожда всяко отделно; затова всички неща са предшествували всяко по реда на природата, но без множественост. Следователно не множеството съществува актуално във всяко нещо, а всички неща без множественост са самото това нещо<sup>112</sup>.

118 Универсумът обаче съществува единствено в конкретната определеност на нещата и всяко актуално съществуващо ограничава в себе си всеобщата съвкупност на нещата, така че стават актуално това, което то е. От друга страна, всичко, съществуващо актуално, се намира у Бога, защото именно Бог е всеобщата актуалност. На свой ред действителността е завършеност и крайна цел на възможността, откъдето става ясно, че ако универсумът е конкретно ограничено във всяко актуално съществуващо, то Бог, който е в универсума, се намира във всяко нещо и всяко актуално съществуващо пребивава непосредствено в Бога, както универсумът. Следователно да се каже, че «всяко нещо е във всяко» и че Бог съществува чрез всичко във всичко и всичко съществува в Бога чрез всичко, означава едно и също. За дълбокия интелект тези най-висши истини се проявяват и той разбира, че Бог е без всякакво различие във всичко, понеже всяко нещо е във всяко и всички са в Бога, тъй като всички са във всички. Но след като универсумът е така

във всяко едно нещо, че всяко нещо е в него, то универсумът съществува във всяко нещо конкретно ограничено като самото нещо; и всяко нещо в универсума е самият универсум, макар той да е във всяко различно и всяко нещо да пребивава в него по различен начин.

119 Нека вземем следния пример: Ясно е, че безкрайната линия е линия, триъгълник, кръг и сфера, а всяка крайна линия има битието си от безкрайната, която е всичко онова, което е крайната. Ето защо в крайната линия всичко, което е безкрайната — като линия, триъгълник, и т. н., — е също всичко, което е самата крайна линия. Следователно всяка фигура в крайната линия е самата тази линия. Но нито триъгълникът, нито кръгът или сферата не се намират в нея актуално, защото от множество актуално съществуващи неща не може да произлезе едно, съществуващо актуално, доколкото в действителност всяко нещо не е във всяко, а триъгълникът в линията е линия, както кръгът, който в линията също е линия и т. н. И за да ти стане по-ясно: линията актуално може да съществува единствено в тялото, както ще покажем на друго място<sup>113</sup>. Освен това никой не се съмнява, че в едно (обемно) тяло с дължина, ширина и височина се съдържат всички фигури. Следователно всички заключени в актуално съществуващата линия фигури са актуално самата тази линия, в триъгълника са триъгълник и т. н. Така всичко в камъка е камък, в жизнената душа — самата душа, в живота — живот, в усещането — усещане, в зрението — зрение, в слуха — слух, във въображението — въображение, в разсъдъка — разсъдък, в разума — разум, в Бога — Бог. И сега вече виждаш, че единството на нещата, или универсумът, съществува в множествеността и, обратно, множествеността съществува в единството.

120 Разсъди по-внимателно и ще видиш още, че всяко актуално съществуващо намира покой от това, че всички неща в него са самото него, а самото то в Бога е Бог. И тук съзираш удивителното единство на нещата, тяхното достойно за възхита равенство и най-чудна свързаност, при която всичко

е във всичко. Разбираш, че именно в това се раждат и различията, и всеобщата връзка. Но тъй като нищо не е могло да стане актуално всичко — иначе е щяло да се превърне в Бог — и доколкото всички неща съществуват във всяко по начин, по който могат според същността на всяко нещо, то, както личи от изложеното по-горе<sup>114</sup>, нищо не е могло да се уподоби във всяко едно отношение на друго. Това е довело до степенното различаване на всичко съществуващо: както битието, което не е могло отведнъж да съществува нетленно, е започнало нетленното си съществуване във времевата последователност, така всички неща са това, което са, понеже не са могли да наченат съществуването си по друг, по-добър начин.

121 От това следва, че всички неща се покоят във всяко, защото една степен не би могла да съществува без друга, както в тялото всеки член спомага (за действието) на всеки друг и всички намират удовлетворение във всички. Така, след като в действителност омото не може да е ръка, крак и всичко останало, задоволява се да бъде око, а кракът — да бъде крак, и всички членове взаимно си помагат, за да е всеки един от тях по възможно най-добрия начин това, което е. И нито ръката, нито кракът са в омото ръка и крак, а в омото са око, доколкото самото око съществува непосредствено у човека. Това се отнася и за всички членове в крака, доколкото кракът е неопосредован у човека, така че всеки член се съдържа неопосредовано у човека чрез всеки друг, а човекът като цяло чрез който и да е от членовете се намира във всеки член, както цялото се съдържа в частите чрез участието на всяка част във всяка.

122 Ако в такъв смисъл разгледаш човечеството като абсолютно, несмесено и неограничено конкретно битие и разгледаш още човека, у когото абсолютно се заключава абсолютното човечество и от когото произтича конкретното човечество, тоест човекът, то абсолютното човечество ще е като Бога, а конкретното — като универсума<sup>115</sup>. И както абсолютното човечество се съдържа в човека като пръв и основен принцип и вследствие на това се съдържа във всеки отделен член или част, така конкретното

човечество е в око̀то — око̀, в сърцето сърце и т. н. и всеки член се намира конкретно във всеки друг. От това именно положение се откри сходството на Бога и света и то е (основното правило), от което се ръководим за всичко, което засегнахме в последните две глави, както и за много други, произтичащи от него следствия.

## Глава VI

### 123 За сгръщането и степените на конкретизация на универсума

В предишните глави узнахме, че универсумът, или светът, е единно цяло, което никой разум не може да проумее. Неговата единност е конкретно ограничена чрез множествеността и всъщност е единност в множеството. Първична обаче е абсолютната единност, докато единността на универсума, която произтича от абсолютната, е вторична и се състои в някаква множественост. Обединявайки десет категории, вторичната единност е освен това десетична, както ще покажем в книгата ни «За предположенията»<sup>116</sup>. Затова и единният универсум, който разгръща първичната абсолютно проста единност, ще съществува в десетична конкретизация<sup>117</sup>. Именно десетичната съдържа в себе си всичко, тъй като свръх нея не съществува число<sup>118</sup>. Ето защо десетичната единност на универсума съдържа множеството на всички заключени в нея неща. Като всеобщ конкретизиращ принцип единността на универсума е във всичко и както десетичната е квадратен корен на стотицата и кубичен на хиляда, така универсалната единност е всеобщ корен на заключеното в универсума. От този корен най-напред сякаш възниква квадратното число като трета единност, а после кубичното число като последна, или четвърта, единност. Така че първото разгръщане

на универсалната единност е стотичната, трета единност, а последното разгръщане е четвъртата, или хилядната, единност.

124 По такъв начин откриваме три универсални единства, степенно низхождащи към частното, в което се конкретизират, за да станат актуално самото частно. Първата абсолютна единност сгръща всичко по абсолютен начин, а първата конкретна единност съдържа всичко конкретно ограничено, но по съществуващия ред изглежда сякаш абсолютната единност съдържа първата конкретна единност и вече чрез нея — всичко останало; освен това изглежда, че първата конкретна единност съдържа втората и посредством нея — третата единност; втората конкретна единност сгръща в себе си третата, която е последната универсална единност и четвърта по отношение на първичната, която чрез това посредничество стига до частното. И така виждаме по какъв начин универсумът се конкретизира във ЕСЯКО отделно нещо, преминавайки през три степени.

Следователно универсумът е като че всеобщност на десетте най-общи (категории), а след това идват родовете и сетне видовете, така че родовете и видовете са също универсални според своите степени и съществуват степенно по реда на природата (им)<sup>119</sup> преди даденото нещо, което ги конкретизира в действителността. И тъй като универсумът съществува конкретно ограничено, експлицитно, той може да се открие единствено в родовете, а родовете от своя страна се откриват единствено във видовете. В действителността обаче съществуват само отделните индивиди, в които всички неща съществуват конкретно определено.

125 От този начин на разсъждение се вижда защо универсалните съществуват в действителност само конкретно ограничено. На същия принцип и перипатетиците съвсем правилно казват, че в действителност няма универсални извън нещата. В действителност съществува само единичното и в него универсалните са конкретно определени като самото единично. Въпреки това според реда на природата (им) универсалните притежават универсално битие,

което може да се конкретизира чрез единичното, но не защото те съществуват актуално преди конкретизацията другояче освен по реда на природата. Тяхното универсално конкретизуемо битие не пребивава в себе си, а в това, което съществува актуално, както точката, линията и повърхността във възходящ ред предхождат тялото, в което единствено съществуват актуално. Всъщност универсумът, както и всички универсални, не съществува другояче в действителност освен конкретно ограничено. Универсалните не са само разсъдъчни същности, макар да не се откриват актуално извън единичните неща. Така, въпреки че не се намират извън тялото, линията и повърхността не стават само разсъдъчни същности, защото все пак съществуват в тялото подобно на универсалните в единичните неща. Разумът обаче ги прави да съществуват извън нещата чрез абстракцията. Именно тази абстракция е разсъдъчна същност, тъй като абсолютното битие е несвойствено за универсалните. Разбира се, универсалното, изцяло абсолютно битие е Бог.

- 126 По какъв начин универсалното съществува в интелекта чрез абстракцията, ще видим в книгата «За предположенията»<sup>120</sup>, макар че и от предишните глави е достатъчно ясно: след като там има само интелект, универсалното съществува конкретно определено като интелектуално. Разбирането, присъщо на интелекта, е в много по-висока степен просветлено и възвишено битие и затова улавя конкретизирането на универсалните не само в себе си, но и в другите неща. Кучетата и останалите животни от един и същи вид се обединяват заради общата им, специфична за дадения вид природа, която е у тях и която пак е щяла да съществува конкретно дори ако разумът на Платон не е бил изработил разбиране за това, що е вид, от сравняването на сходствата. Следователно по своето действие разбирането иде след битието и живота, защото чрез действието си не може да даде нито битие, нито живот, нито разбиране. Но по отношение на съдържащите се в разума неща разбирането като действие на самия интелект следва битието, живота

и разбирането в сходството на природата (им). Ето защо универсалните, които създава чрез сравнение, са подобие на универсалните, конкретизирани в нещата; в интелекта универсалните вече съществуват конкретно, преди още той — след познаването на външните неща — да ги е разгърнал чрез свойственото му действие — разбирането. Наистина интелектът не може да схване нищо, което да не е съществувало вече в него конкретно като интелект. Следователно в акта на разбирането интелектът разгръща един (свой) свят на сходствата, съдържащ се конкретно в самия него, с помощта на знаци и уподобителни символи<sup>121</sup>.

На това място обаче казахме достатъчно за единността и конкретизацията на универсума в нещата. Нека по-нататък да допълним за неговата троичност.

## Глава VII

127

### За троичността на универсума

След като абсолютната единност е по необходимост троична, но не конкретно, а абсолютно, защото именно абсолютната единност е не друго, а Троицата, която по-разбираемо за човешкия ум бива схващана в някаква съотнесеност на лицата (за което достатъчно говорихме в първата книга)<sup>122</sup>, по същия начин и максималната конкретна единност дори само като единност е троична, но не абсолютно, в смисъл че Троицата е единност, а конкретно ограничено, в смисъл че единността съществува само в троичността, както цялото съществува конкретно ограничено в частите<sup>123</sup>. В божественото единността не е конкретно определена в Троицата, както цялото в частите или всеобщото в частното, но самата единност е троичност. Поради това всяко едно от лицата е единността, но тъй като единността е троичност, едното лице не е другото. В универсума обаче не може да е така. Ето защо трите корелации, които в божестве-



ната единност се наричат лица, имат актуално битие само в триединството им.

- 128 Във всичко това обаче трябва да се вникне много внимателно. Единността, която в Бога е троичност, е дотам съвършена, че Отецът е актуално Бог, Синът е актуално Бог, актуално Бог е светият Дух; Синът и светият Дух са актуално в Оцеа, Синът и Отецът са в светия Дух, Отецът и светият Дух са в Сина. В конкретно ограниченото не може да е така, защото съотношенията [correlationes] не съществуват от само себе си и другояче освен свърза но; поради това нищо (поотделно) не може да е универсум, а само всички неща заедно; нито едно нещо не е в другите актуално, а всичко съществува по начина, определен от собствената му конкретна природа — нещата се взаимноопределят конкретно по най-съвършения начин, така че от тях се образува универсумът, чиято единност не може да съществува извън троичността. И наистина не може да има конкретизация без конкретизуемо, конкретизиращо и връзка между двете, изграждаща се чрез общото им действие.

Конкретизируемостта обаче означава някаква възможност, а възможността произлиза от пораждателната божествена единност, както различието низхожда от единността<sup>124</sup>. По отношение на първоначалото възможността означава променливост и различие, тъй като «нищо не е преди единността, но въпреки това нищо не се извежда в битие, ксето преди това да не е във възможност да съществува». В такъв случай явно нищо не предхожда възможността. И наистина как може да съществува нещо, което преди това да не е било във възможност да съществува? Следователно възможността произтича от вечната единност.

- 129 От друга страна, самото конкретизиращо, което ограничава възможността на конкретизуемото, изхожда от равенството на единността. Равенството на единността е равенство на битието, защото същностно съществуващото [ens] и единното взаимно преминават едно в друго. Оттук правилно се казва, че след като изравнява възможността за конкретното съществуване на едно или друго, конкрети-

зиращото произтича от равенството на битието, сиреч от словото в Бога. А тъй като самото Слово, което е основание, идея и абсолютна необходимост на нещата, необходимо детерминира и стеснява възможността чрез (изравняващото) конкретизиращо, то едни наричали това конкретизиращо форма или душа на света, а възможността наричали материя; други го определяли като съдба в субстанцията<sup>125</sup>, а трети — например платониците — като сложна необходимост на съставянето [necessitatem complex ion is], тъй като произтича от абсолютната необходимост като някаква конкретно определена необходимост и конкретна форма, в която истинно съществуват всички форми. За това става дума по-нататък.

- 130 Подир това съществува (още и) връзка на конкретизиращото и конкретизуемото, на материята и формата или на възможността и сложно-съставната необходимост, която в действителността се създава като че от някакъв дух на любовта, от някакво единяващо движение. Тази връзка обикновено наричат детерминирана възможност, тъй като възможното битие се определя в едно или друго актуално битие от съединяването на детерминиращата форма и подаващата се на детерминирание материя. Безспорно е обаче, че връзката произтича от светия Дух, който е безкрайната връзка.

И така единността на универсума е троична, тъй като се състои от възможност, съставна необходимост и връзка, които могат да се нарекат още възможност, действителност и връзка. И оттук можеш да дойдеш до заключението за четирите универсални модуса на битието: най-напред модусът на битието, който се нарича абсолютна необходимост, е Бог като форма на формите, същност на съществуванията, основание или собствена същност на нещата. Спрямо този модус на битието всичко в Бога е самата абсолютна необходимост. Другият модус на битието е модусът, по който нещата пребивават в съставната необходимост, в която истинните в себе си форми на нещата съществуват с различие по реда на природата, както в ума. Дали това е така обаче, ще видим по-долу<sup>126</sup>. Третият е модусът

на битието, по който нещата в детерминиранията възможност съществуват актуално като едно или друго. И последният е модусът на битието, по който нещата са във възможност за съществуване, което е абсолютната възможност.

131 Последните три модуса на битието са присъщи на единната универсалност, която е конкретно ограниченият максимум, и от тях се състои единният универсален модус на битието, понеже без тях е невъзможно съществуването на каквото и да било. Когато казвам модуси на битието, нямам предвид, че универсалният модус е съставен от трите модуса като от три части подобно на къща, изградена от покрив, основа и стена<sup>127</sup>. Смисълът е поблизък до примера с розата, която зиме е само потенциално в градината, а през лятото е вече в действителност и (така) преминава от единия модус на битието — възможността, в другия — детерминиранията действителност. Оттук виждаме, че има един битиен модус на възможността, друг — на необходимостта, и трети на актуалното детерминирание. И от единството на тези три модуса съществува единният универсален модус на битието, тъй като нито нещо съществува извън тях, нито който и да е модус може да съществува без другия в действителност.

## Глава VIII

132

### За възможността, или за материята на универсума

За да изложим поне в най-общи линии това, което може да направи нашето незнание учено, нека обсъдим накратко споменатите три модуса на битието, като започнем от възможността. За възможността древните са казали много неща, но всички са споделяли схващането, че нищо не възниква от нищо. На това основание те твърдели, че има някаква всеобща и абсолютна възможност на битието, която

е вечна и в която, както вярвали, всичко е заключено във възможност. Те освен това възприемали материята, или възможността, по подобие на абсолютната необходимост, само че разсъждавали по обратния начин, абстрахирайки телесната форма от тялото, при което тялото бивало разбирано нетелесно. По такъв начин единственото, което постигнали, била идеята за непознаваемостта на материята. И наистина как да се проумее тялото без форма и телесност? Казвали още, че материята по природа предхожда всяко нещо, така че при вярно твърдение: «Бог съществува», ставало вярно и твърдението: «Абсолютната възможност съществува». При все това те не се наемали да твърдят, че материята е съвечна на Бога, доколкото произхожда от него. Материята не е нито нещо (определено), нито пък нищо, нито е една, нито е множество, нито е това или онова, нито е същност, нито качество, а е възможност за всичко и нищо в действителност<sup>128</sup>.

133

Заради липсата на всякаква форма платонците наричали материята лишеност [carentiam]<sup>129</sup>. Бидейки лишена, тя се поддава на стремление и от това се превръща в податлива предразположеност [aptitudo], тъй като се подчинява на повеляващата ѝ необходимост, която я тегли към актуалното битие — така, както въсъкът в ръцете на майстора се поддава на желанието му да извае от него (някаква фигура)<sup>130</sup>. От лишеността и предразположението пък произтича безформеността, която ги свързва, така че абсолютната възможност става сякаш троична, но несъставно троична, защото лишеността, предразположението и безформеността<sup>131</sup> не могат да бъдат нейни части. В противен случай нещо би предшествувало абсолютната възможност, а това е невъзможно. Ето тези са модусите, без които абсолютната възможност не би могла да съществува като такава. Лишеността се намира във възможността случайно: от това, че материята няма формата, която може да има, се казва, че е лишена, откъдето иде и лишеността. Безформеността обаче е като че ли форма на възможността, която, както смятали платонците, е (също) като че ли материя

на формите. Световната душа се съединява с материята чрез това, което платониците нарекли животворен корен<sup>132</sup>, така че, когато световната душа се примесва с възможността, безформената животворност намира своята завършеност в актуално съществуващата жизнена душа благодарение на движението, произтичащо от световната душа, и на подвижността на възможността, или жизнеността. Това дало основание на платониците да твърдят, че безформеността е като материя на формите, която, за да се приведе в действителност, се оформя чрез сетивната, рационалната и интелектуалната форма.

- 134 Ето защо Хермес казвал, че материята [hyle] е хранителка на телата, а безформеността е хранителка на душите. Някои от нашите също са казвали, че хаосът по природа е предхождал света като възможност на нещата, а в него се е съдържал безформеният дух, обемащ всички души във възможност.

Затова и древните стоици говорили, че всички форми във възможността съществуват актуално, но остават скрити, докато се смене покривалото и се ваят, както ако лъжицата се правеше само с отстраняването на парчетата от дървото<sup>133</sup>.

- 135 От своя страна перипатетиците смятали, че формите съществуват в материята единствено във възможност и се извеждат от нея чрез създаващата причина. И това наистина е по-вярно — а именно че формите се дължат не само на възможността, но и на произвеждащата причина. Онзи, който отцепва парчета от дървото, за да направи от него статуя, му придава нещо от формата. И това е напълно ясно, защото, ако майсторът не може да направи от камъка сандък, недостатъкът е на материята, а ако някой друг, който не е майстор, не може да направи сандък от дърво, то недостатъкът е на правещия. Следователно трябва да има и материя, и производящ. И още по-точно формите съществуват в материята по определен начин във възможност и се извеждат в действителност само вследствие на съответното на това действие на произвеждащия.

Перипатетиците казвали още, че по същия начин всеобщата съвкупност на нещата съществува въз-

можностно в абсолютната възможност, която е неограничена и безкрайна поради липсата на форма и предразположеността към всякакви (форми), както е неограничена възможността от всяка да се извайват фигури на лъв, заек или каквото и да е друго животно. Тази безкрайност обаче е противоположна на безкрайността у Бога, защото се дължи на лишеността, докато причината на божията безкрайност е пълнотата, доколкото всичко в Бога актуално е самият Бог. Следователно безкрайността на материята е привативна, а божията безкрайност е негативна. Това е становището на онези, които са говорили за абсолютната възможност,

- 136 Благодарение на ученото незнание ние обаче откриваме, че е невъзможно възможността да бъде абсолютна: след като сред възможните неща нищо не може да има по-малко битие, отколкото абсолютната възможност, която сама е твърде близко до небитието<sup>134</sup> — дори според споменатите автори, — то при възприемащите повече и по-малко неща би се стигнало до (абсолютния) минимум, а и до максимум, което е невъзможно. Ето защо абсолютната възможност в Бога е Бог и извън него не е възможна. И никога не може да има нещо дадено в абсолютната потенция, тъй като всичко освен първоначалното е по необходимост конкретно ограничено. Ако все пак в света се откриват такива различни дадености, че от едно произлизат повече неща, отколкото от друго, това не означава, че абсолютно и просто се стига до максимума и минимума. Напротив — именно защото се откриват различията, става ясна нереалността на абсолютната възможност.

- 137 Следователно всяка възможност е конкретно ограничена и това става чрез действителността. Ето защо няма чиста възможност, която да е напълно неопределена от каквато и да е действителност. Освен това предразположението на възможността не може да е безкрайно и абсолютно, лишено от всякаква конкретна ограниченост. Това е така, защото единствено Бог е безкрайна актуалност и причина за извеждането в действителност. Но битийната възможност съществува случайно. Ако сле-

дователно възможността е абсолютна, кое е това, на което се случва? Възможността обаче има случайно съществуване от това, че битието, произтичащо от първобитието, не може да е изцяло, просто и абсолютно в действителност. Ето защо действителността се ограничава конкретно чрез възможността, така че абсолютно съществува единствено в потенциата. Потенцията (също) не съществува абсолютно, а е винаги конкретно ограничена от действителността.

От друга страна, в случайното определяне на различията и степените става така, че едно бива повече актуално, а друго — повече потенциално, но без това да води от само себе си до максимума и минимума, тъй като максималната и минималната актуалност съвпадат с максималната и минималната потенция и всъщност са абсолютният максимум, за който говорихме в първата книга<sup>135</sup>.

- 138 По-пълно казано: ако възможността на нещата не беше конкретно ограничена, те нямаше да имат (определящ) принцип [ratio], а всички щяха да стават произволно, както погрешно е смятал Епикур. Този свят е произлязъл от възможността по рационален принцип, което необходимо е станало от това, че възможността е имала предразположението към съществуването само и единствено на този свят. Следователно предразположението на възможността е било конкретно ограничено, а не абсолютно. Същото се отнася за земята, слънцето и всичко останало: ако не са били скрити в материята с някаква конкретна възможност, основанието им да произлезат в действителност е нямало да бъде по-голямо, отколкото изобщо да не произлизат.

- 139 Оттук, въпреки че Бог е безкраен и според това е могъл да създаде и света безкраен, все пак — доколкото възможността е била по необходимост конкретно ограничена и не изцяло абсолютна, а предразположеността не е била безкрайна — вследствие на тази битийна възможност светът не е могъл да стане актуално нито безкраен, нито по-голям, нито друг. Но конкретната определеност на възможността произлиза от действителността, а на

действителността — от максималната действителност. Ето защо, след като конкретното определяне на възможността е от Бога, а на действителността е от случайно ставащото, този свят е по необходимост конкретно ограничен и определен от случайно биващото. Така понятието за възможност ни разкрива по какъв начин максималността бива конкретно определена от необходимата конкретна определеност на възможността. Конкретизацията обаче не се дължи на случайно биващото, доколкото се проявява чрез действителността. В конкретната определеност универсумът има своя рационална и необходима причина и светът, можещ да съществува само конкретно определено, не е случайно от Бога, който е абсолютната максималност.

- 140 Това обаче трябва да се разгледа поотделно. След като абсолютната възможност е Бог и ако ние разгледаме света, както е в нея, то той е като в Бога и е самата вечност. Ако обаче разгледаме света, както е в конкретно ограничената възможност, тогава възможността предшества света само по природа и (като конкретно ограничена) не е нито вечност, нито съвечна на Бога, но отпада от вечността, както конкретно ограниченото от абсолютното, които са безкрайно далеч едно от друго.

Именно по такъв начин според правилата на ученото незнание трябва да се разграничи казаното за потенциата, или възможността, или още материята. Тук обаче оставяме въпроса за това, как възможността постепенно преминава в действителност, за да го засегнем в книгата си «За предположенията».

## Глава IX

### 143 За душата, или за формата за универсума

Всички мъдреци са съгласни в това, дето възможностното битие не може да бъде изведено към актуално битие освен чрез самия акт на ставането [рег

actu], защото нищо не може да се изведе самостоятелно в актуално битие — иначе би било причина на самото себе си и щеше да съществува, преди още да съществува. Поради това, казвали те, онова, което прави възможността действително битие, действува целенасочено, за да достигне възможността до актуалното битие в подреденост, подчиняваща се на рационален принцип, а не случайно.

142 Тази възвишена природа едни нарекли ум, други — интелигенция, трети — световна душа, четвърти — съдба в субстанцията, а пети, като платоничите — съставна необходимост. Освен това платоничите смятали, че възможността се определя от необходимостта чрез самата (възвишена природа), така че сега да е в действителност онова, което порано по природа е било във възможност да съществува. В този ум, казвали те, формите на нещата съществуват интелигибилно в действителност така, както в материята съществуват във възможност; съставната необходимост, която съдържа в себе си истината на формите заедно с всичко съпътстващо ги, движи небето според реда на природата, за да изведе посредством това движение, което ѝ служи като инструмент, възможността в действителност, и то колкото се може по-съобразно и адекватно на понятието за умопостигаемата истина. Те приемали още, че по начина, по който съществува в материята благодарение действието на ума и чрез посредството на движението, формата е образ на истинската интелигибилна форма и следователно не е истина, а истиноподобна. Така според платоничите истинните форми са в световната душа, преди да са в нещата — но са преди не по време, а по природа. С това не са съгласни перипатетиците, които смятат, че формите нямат друго битие освен в материята и че в ума съществуват само благодарение на абстракцията, която явно следва нещата.

143 Платоничите обаче имали друго мнение, а именно че в съставната необходимост съществуват множество различни образци по реда на природата, произтичащи от един безкраен принцип, в който всички неща са едно. При все това били убедени, че образците не са сътворени от този принцип, а

отпадат от него, така че винаги да е еднакво истинно да се каже: «Бог съществува» и «Световната душа съществува». За тях душата е разгръщане на божествения ум, като всичко, което в Бога е единният първообраз, в световната душа е множествено и различаващо се. Добавяли още, че щом Бог по природа предхожда съставната необходимост, световната душа предхожда по природа движението, което се явява като средство за разгръщането на нещата във времето, така че (формите), съществуващи истинно в душата, посредством движението във времето се разгръщат в материята потенциално<sup>136</sup>. Това времево разгръщане следва природния порядък в световната душа и се нарича съдба в субстанцията. Мнозина наричали съдба и актуалното разгръщане във времето, низхождащо от нея в действителността.

144 Според този модус на битието в световната душа ние наричаме света интелигибилен. Модусът на актуалното битие, който възниква чрез детерминането на възможността от действителността посредством разгръщането е, както вече казахме, онзи модус на битието, според който светът за платоничите е сетивновъзприемаем. Освен това смятали, че така, както съществуват в материята, формите не се различават от тези в световната душа — различието е само в модуса на битието, защото в световната душа формите са истинно и в себе си, докато в материята са истиноподобно и не в своята чистота, а помрачено. Добавяли още, че истината за формите се постига единствено с интелекта; разсъдъкът, въображението и усещането не възприемат формите (в себе си), а образите на формите, както са примесени с възможността. И тъкмо поради това не постигат никога форма истинно, а всичко схващат в мнение<sup>137</sup>.

145 Платоничите мислели, че всяко движение произтича от световната душа, за която казвали, че е цяла в цялото и в която и да е част на света<sup>138</sup>, макар да не проявява едни и същи свойства във всички части, както разумната душа у човека не упражнява едно и също действие в косите и в сърцето, въпреки че е изцяло в цялото и във всяка

една част. На това се основавала и мисълта им, че в световната душа се съдържат всички души — независимо дали в телата, или извън тях — защото, обяснявали те, тя е проникнала целия универсум, но не на части, тъй като е проста и неразчленима, а е цялата в земята, която съединява, цялата е и в камъка, където създава сцеплението на частите, цялата е във водата, в дърветата и всички други единични неща. А тъй като душата е първото кръгово разгръщане<sup>139</sup> (божественият ум се отнася към световната душа, както централната точка към кръга, който е разгръщане на центъра) и освен това е природното съдържание на целия времеви порядък на нещата, платониците я нарекли «самодвижешо се число» заради дискретността и реда, твърдейки, че се състои от тъждествено и различно<sup>140</sup>. Световната душа според тях се отличава от човешката душа само по число и се отнася към универсума така, както човешката душа към човека; били убедени още, че всички души произлизат от нея и накрая отново ще се разтворят в нея, ако онова, което са заслужили, не им попречи.

146

Мнозина християни приели този платонически начин на разсъждение. Главният им довод бил, че принципът на камъка е един, а на човека — друг, и че в Бога няма нито различие, нито нетъждественост; това ги карало да мислят, че след като принципът предхожда нещото, различните принципи, въз основа на които нещата се различават, по необходимост са след Бога и преди нещата — в управляващата сферите интелигенция; така различните принципи според тях се явявали вечните и неунищожими понятия [notiones] за нещата в световната душа. Те дори смятали, че душата е съставена от всички понятия за всичко съществуващо, тъй щото всички понятия в нея са нейна субстанция, макар да признавали колко е трудно да се определи и познае това.

Ето защо търсели подкрепа в авторитета на Светото писание с думите: «Бог рече — «Да бъде светлина!», и светлината стана». А как би могъл да рече «Да бъде светлина!», ако истината на светлината по природа не е съществувала преди това?

От друга страна, защо, ако по-напред не е съществувала истината на светлината, е станало не друго, а именно изгласената светлина, която след това е била разгъната във времето? В подкрепа на тези мисли те привеждат още много подобни доводи.

147

Перипатетиците обаче отхвърлят образците, макар да признават произведението на природата като дело на интелигенцията. Според мен те явно се заблуждават, освен ако под интелигенция не разбират Бога. Защото как би могла тази умопостираща същност да движи света според поставената цел, ако в нея няма понятия? Ако принципът (на действие) е познанието за нещо, което трябва да се развие във времето, то това знание не може да се абстрахира от нещото, което още не съществува във времето. Ако наистина съществуват общи понятия без абстракция, това със сигурност са общите понятия, за които платониците казват, че не те изхождат от нещата, а нещата са тяхно следствие. Оттук платониците не смятали, че като такива принципите на нещата са нещо различно от интелигенцията, а по-скоро, че всички различаващи се помежду си същности съставляват една проста умопостираща същност, сгръщаща в себе си всички основания на нещата. Така, макар принципът на човека да не е принципът на камъка, а да са два различни принципа, все пак човешката същност, от която изхожда човекът, както бялото от белотата, няма друго битие освен в интелигенцията — според природата на самата интелигенция тя съществува интелигибилно, докато в света съществува реално. Не че човешката същност на Платон е една, а отделената човешкост е друга; те са една и съща, но според различни модуси на битието, като човешката същност по природа съществува в интелигенцията порано, отколкото в материята, и то не по време, а както принципът предхожда нещото по природа.

148

Относно тези неща платониците изказали едно достатъчно задълбочено и рационално мнение, може би неоснователно критикувано от Аристотел, който се опитвал да ги изобличи повече във външната обвивка на изразите, отколкото в сърцевината на разбирането. Ала нека чрез ученото незнание да узнаем кое е по-вярно.

Вече изтъкнахме, че да се достигне до простия максимум е невъзможно и затова не може да има нито абсолютна потенция, нито абсолютна форма или актуалност, които да не са Бог; всичко съществуващо освен Бога е конкретно ограничено; има само една форма на формите и истина на истините; максималната истина на кръга не се различава от тази на четириъгълника, но формите се различават единствено когато нещата съществуват кодкретно ограничено. В абсолютното си съществуване те са една неразчленима форма, която е божие Слово. Съобразно това световната душа няма битие освен заедно с възможността, чрез която се ограничава конкретно, и подобно на ума не е отделна или отделима от нещата. Ако разгледаме ума като отделен от възможността, това ще бъде самият божествен ум, който единствен е изцяло в действителност. Ето защо съществуването на множество различни образци е невъзможно — всеки един от тях би бил за своите от-образи (в света) максимален и във висша степен истинен, а е невъзможно да има много максимални и съвършено истинни неща. Достатъчен и необходим е само един безкраен първообраз, в който всичко се разполага в поредността на съществуващия строй и който съвършено равно съдържа в себе си всички, колкото и да са различни, принципи на нещата, така че безкрайният принцип е най-истинният принцип на кръга и не е нито по-голям, нито по-малък, нито различен или друг. И пак безкрайният принцип е принцип на четириъгълника, не е по-голям, не е по-малък, не е различен. Това важи за останалите неща, както може да се разбере от примера с безкрайната линия.

- 149 Като виждаме различията в нещата обаче, ние се учудваме как един-единствен съвършено прост всеобщ принцип е още и различният принцип на отделните неща. Все пак това по необходимост е така, знаем го от ученото незнание, което разкрива, че различието в Бога е тъждество. И именно в очевидната истина, че има различие в принципите на всяко съществуващо, истина в най-висша степен вярна, ние достигаем до разбирането за единния, всеобщ и съвършено истинен принцип, който е са-

мата максимална истина. Когато следователно се казва, че Бог е сътворил човека по един принцип, а камъка по друг, това е вярно само по отношение на нещата, но не и по отношение на създателя. Виждаме го при числата: тройката е съвършено проста същност, която не приема нито повече, нито по-малко и е в себе си единна; когато обаче бива отнесена към различните неща, възниква съответно и друга същност, защото един е принципът на трйността при ъглите<sup>1</sup> на триъгълника, друг в материята, формата и съставното им в субстанцията, трети е у бащата, майката и сина или при трима човека, или при три магарета. Затова и съставната необходимост не е, както смятали платониците, ум, по-малък от порождащия, а е Слово и Син, равен в божествеността на Отеца. Тази съставна необходимост се нарича логос или основен принцип [Ratio], тъй като е принцип на всичко. Явно казаното от платониците относно образите на формите не значи нищо, защото има една-единствена безкрайна форма на формите, на която всички форми са образи, както определихме на едно място в предишното изложение<sup>111</sup>.

- 150 И така, всичко това трябва да се проумява с изострено внимание: необходимо е световната душа да се разглежда като универсална форма, заключаваща в себе си всички форми, но въпреки това съществуваща в действителност единствено конкретно ограничено в нещата като конкретната форма на всяко нещо, както по-горе казахме за универсума. Следователно Бог е всеобща порождаща, формална и крайна причина, която създава в единното Слово всички неща, колкото и да са различни, и не може да има творение, което, ограничено в своята конкретност, да не отпада безкрайно от божие действие. Само Бог е абсолютен, всичко останало е конкретно ограничено.

От това обаче не следва, че между абсолютното и конкретно ограниченото има нещо средно, както си въобразявали платониците, които смятали световната душа за някакъв ум след Бога и преди конкретното ограничаване на света. Само Бог е душа и ум на света по такъв начин, по който душата изглежда нещо абсолютно, в което актуално съществу-

ват всички форми. Разбира се, философите не са били достатъчно запознати с божие слово и максималния абсолютен и затова са разглеждали ума, душата и необходимостта като разгръщане на абсолютен необходимост без конкретизиране в нещата.

Следователно формите съществуват актуално единствено в Словото като самото слово и конкретно ограничено в нещата, а формите, които са в сътворената интелектуална природа, също имат конкретна определеност, макар заради интелектуалната си природа да съществуват много повече абсолютно; в тази конкретна определеност те са интелектът, чието действие — по думите на Аристотел — се проявява в разбирането чрез абстрахирането на сходството. Повече за това — в книгата ни «За предположенията»<sup>142</sup>. А тук да приемем, че казаното за световната душа е достатъчно.

## Глава X

151

## За духа на универсума

Някои философи смятали, че движението, чрез което се свързват формата и материята, е някакъв дух, който сякаш им служи за посредник; духът според тях е разтворен в постоянно движещите се звезди, в планетите и земния свят. В първия случай го нарекли Атропос — като че «без обръщане», защото вярвали, че звездите се движат от изток на запад с просто движение; във втория случай го нарекли Клото, сиреч «обръщане», тъй като планетите се движат обратно от запад на изток срещу звездите, а в третия — Лахезис, тоест «участ», понеже случаят властвува над материалния мир<sup>143</sup>.

Движението на планетите е като развитие, на първото движение, а движението на времевите и материалните неща е развитие на движението на планетите. В земния свят са скрити като посеви в нива причините за бъдещото развитие. Затова те казвали, че онова, което е свито в световната душа като в кълбо, се развива и разпростира именно чрез

такъв вид движение. Мъдреците разглеждали това по аналогия с работата на художника: защото както художникът, който иска да извае статуя от камък, имайки в себе си формата на статуята като идея, посредством приведените от него в движение инструменти, възплъщава формата на статуята във фигурата и образа на тази идея, така умът или душата на света, които носят в себе си образците на нещата, ги развиват в материята благодарение на движението. За движението казвали, че прониква всичко, както световната душа, и че е развитие на съдбата в субстанцията на звездите, планетите и земния свят като съдба, актуално и действено отпадаща от съдбата в субстанцията, тъй като чрез такова движение, или дух, всяко нещо се определя актуално в това си битие.

152

Казвали още, че свързващият дух изхожда от двете — от възможността и световната душа. Поради предразположението си материята притежава стремж да възприема определена форма (така позорното се стреми към доброто и лишеноста към притежание), а формата иска да бъде актуална и да съществува, но не може да съществува абсолютно; след като не е свое собствено битие или Бог, тя отпада, за да се конкретизира във възможността. Това ще рече, че при възможност, която възхожда към актуалното битие, формата низхожда към него, за да определи, завърши и ограничи възможността. Така от възлизането и слизането се ражда свързващото материята и формата движение, посредством което се съединяват потенциата и актуалността, тъй като самото движение възниква като нещо средно от подвижната възможност и формирация двигател.

153

Целият универсум и отделните му части са проникнати от този конкретно ограничен дух, наречен природа. Следователно природата сякаш сгръща в съдържанието си всичко, което възниква от движението. А по какъв начин се определя конкретно движението от универсалното до частното, като запазва реда със своите степени, може да се види от следния пример: за времето, което казвам, «Бог съществува», това изречение излиза чрез някакво движение, но в такъв ред, че най-напред произнасям



бувите, после сричките, след това думите и накрая цялото изречение, макар слухът да не различава степенуването в тази последователност. По същия начин движението отпада на степени от универсалното към частното, конкретизирайки се в него по времеви или по природен ред. Това движение или дъх обаче изхожда от божествения дух<sup>1</sup>, който чрез него движи всичко съществуващо. Или както от говорещия при говоренето излиза струя въздух и се конкретизира в реч според току-що приведения пример, така Бог, който е дух, е този, от когото произтича всяко движение. И затова казва истината: «Не сте вие, които говорите, а Духът на Отца Ви, който говори във вас»<sup>144</sup>. Това се отнася за всички други движения и действия.

154 Следователно този сътворен дух е духът, без който нищо не може да е единно и да съществува; целият свят и всичко съществуващо в него са всяко по природа и всички като цяло това, което са, благодарение на духа, който изпълва земната шир. Само с неговото посредство възможността преминава в действителност, а действителността във възможност. Духът е движението на свързващата любов, която единява всичко<sup>145</sup>, за да е единен всеобщият универсум. Макар всички неща да се движат поединично с цел да станат това, което са, по възможно най-добрия начин и макар никое да не се движи напълно еднакво като друго, все пак всяко нещо по свой начин определя конкретно движението на всяко друго и така участва опосредствувано или непосредствено в него също както елементите и техните образувания участвуват в движението на небето и всички членове на тялото в движението на сърцето, за да е единен универсумът. От това движение нещата съществуват по възможно най-добрия начин и се движат към самосъхранение в себе си или в своя вид чрез природното свързване на различните полове, които са съединени в съдържащата движението природа и са разделени в конкретизирането им на индивиди.

155 Никое движение обаче не е простият максимум, тъй като той съвпада с покоя. Ето защо няма и абсолютно движение — абсолютното движение е по-

кой и Бог и обема в себе си всички движения. Както всяка възможност се съдържа в абсолютната (възможност), каквато е вечният Бог, и както всяка форма и действителност се съдържат в абсолютната форма, която е божият Слово и божият Син, така всяко свързващо движение, всяка единяваща пропорция и хармония е в абсолютната връзка на божествения Дух и едно е началото на всичко — Бог. В него е всичко и чрез него всичко съществува в троично единство. От по-голямото или по-малкото уподобяване с бога всичко в него се е определило конкретно между простия максимум и простия минимум според степените си; така че една е степента на възможността, действителността и свързващото движение в сферата на интелигенцията, където умопостигането е движение, и друга е степента на материята, формата и връзката в телесните неща, където движението е съществуването. Това ще засегнем на друго място<sup>146</sup>, а засега нека се задоволим с казаното за троичността на универсума.

## Глава XI

156

## Допълнителни изводи към движението

Вероятно мнозина ще се учудят на следващите разсъждения, каквито по-рано никога не са чували, но то е, защото тъкмо ученото незнание за пръв път доказва истинността им. Сега вече от казаното знаем, че универсумът е троичен и че няма нито едно от универсалната съвкупност на нещата, чиято единност да не е съставена от потенция, актуалност и свързващо движение; нито една от тези три съставни не може да съществува абсолютно, без другата, така че трите необходимо са в най-разнообразни степени (на съотношение) във всички неща и дотолкова различно, че никои две неща в универсума не могат да са равни във всичко било по отношение на трите заедно или на всяка поотделно. Знаем още, че до простия максимум и минимум не се стига в никакъв род или дори движение. Затова, ако се

разгледат различните движения на сферите, е невъзможно да се приеме, че световната машина<sup>147</sup> има за свой неподвижен и фиксиран център сетивната земя, въздуха, огъня или каквото и да е друго<sup>148</sup>. В движението не се стига до простия минимум, тоест до фиксирания център, защото минимумът и максимумът съвпадат по необходимост.

Следователно центърът на света съвпада с периферията<sup>149</sup>, а това означава, че светът няма периферия. Ако светът имаше център, щеше да има и периферия и по този начин щеше да съдържа вътре в себе си своето начало и край; освен това щеше да опира в пределите си до нещо друго и извън него щеше да съществува това друго и (някакво) пространство, което изобщо не отговаря на истината. Но след като е невъзможно да е заключен между телесния център и периферията, светът, чийто център и периферия са Бог, е непостижим. И макар да не е безкраен, светът все пак не може да се схване и като краен, защото няма предели, между които да е заключен.

157 Земята явно не може да е център, не може и да е напълно неподвижна, но необходимо се движи по такъв начин, че да забавя Движението си до безкрайност. И както Земята не е център на света, така сферата на неподвижните звезди не е негова периферия, макар че при сравняването на Земята с небето Земята изглежда по-близо до центъра, а небето — до периферията. Следователно Земята не е център нито на осмата, нито на някоя друга сфера и появата на шест съзвездия над хоризонта също не води до извода, че тя е в центъра на осмата сфера. Защото, дори ако беше далеч от центъра, разположена близо до преминаващата през полюсите ос, така че едната част да е издигната към единия полюс, а другата да е наклонена към другия, ясно е, че за отдалечените от полюсите хора на разстояние, колкото се простира хоризонтът, би била видима само половината от сферата. Освен това центърът на света не е повече вътре в Земята, отколкото извън нея, нито пък Земята или коя да е друга сфера има изобщо център. След като центърът е точка, равноотдалечена от окръжността, и не може да има

дотолкова съвършено истинни (в същността им) сфера или кръг, че да не се намерят още по-съвършени, явно не е даден такъв център, че да не може да се открие друг, още по-истинен и точен. Оттук е невъзможно да се открие и точната равноотдалеченост на различните неща извън Бога, защото единствено Бог е безкрайно равенство. Следователно, който е център на света — несъмнено благословеният Бог, — той е център и на Земята, и на всички други сфери, и на всичко, съществуващо в света. Същевременно той е и безкрайната окръжност на всичко.

158 В небето освен това няма неподвижни и фиксирани полюси, макар да изглежда, че небосводът, съставен от неподвижни звезди, описва в движението си различни, степенно уголемяващи се кръгове, по-малки от колурите, екваториалния и промеждутъчните. Но всяка "част на небето необходимо се Движи, макар и неравномерно в сравнение с кръговете, описвани от движението на звездите. Както се вижда, че някои звезди описват най-голям кръг, така други описват най-малък, но няма звезда, която да не описва никакъв кръг. А тъй като в сферата няма неподвижен полюс, явно не съществува и точна, равноотдалечена от полюсите среда. Това означава, че няма никаква звезда в осмата сфера, която да описва максимален кръг чрез завъртане, тъй като за това е необходимо да отстои на равно разстояние от полюсите, които не съществуват. Следователно няма звезда, която да описва и. минимален кръг.

159 Полюсите на сферите съвпадат с центъра, така че няма друг център освен полюса, понеже център е благословеният Бог. Ние можем да установим движението единствено в сравнение с нещо неподвижно, сиреч полюсите и центровете, като ги предположим в измерванията на различните движения; затова, губейки се в догадки [in coniecturisi, във всичко откриваме заблужденията си и се учудваме, когато намираме несъответствие в разположението на звездите според правилата на древните, защото сме вярвали в правилното им учение за центровете, полюсите и измерванията.

Всичко това показва, че Земята се движи. А тъй като от движението на кометата се убеждаваме, че елементите на въздуха и огъня, също както Луната, се движат от изток на запад по-бавно, отколкото Меркурий, Венера или Слънцето, и то с постепенно забавяне, явно нашата Земя се движи най-бавно от всички, но все пак не е като звезда, която описва около центъра-или полюса минимален кръг. Както току-що доказахме, осмата сфера също не описва максимален кръг.

160 И тъй, разгледай внимателно следното: както звездите се намират в осмата сфера около предполагаеми полюси, така Земята, Луната и планетите са като звезди, движещи се с различна скорост и на различно разстояние около предполагаемия полюс, за който се смята, че е там, където е центърът. И въпреки че Земята като звезда ще да е по-близо до центъра-полюс, тя все пак се движи и не описва в движението си минимален кръг, както беше показано. Впрочем нито Слънцето, нито Луната, нито Земята или някоя друга сфера могат да описват в движението си правилен кръг, макар да ни изглежда иначе, тъй като не се движат около неподвижна, точка<sup>180</sup>. Освен това няма дотолкова правилен кръг че да не може да се намери още по-правилен, и въпреки че това не е видимо за нас, никое небесно тяло не се движи в даден момент абсолютно точно, както в друг момент, и никога не описва кръг, подобен на истинския.

161 Та, ако искаш правилно да разбереш нещо от казаното дотук за движението на универсума, необходимо е да си представиш, като си помагаш, колкото е възможно, с въображението, центъра и полюсите, слети ведно. Ако някой примерно стои на земята и под арктически полюс, а друг се намира на самия арктически полюс, то както на стоящия на земята полюсът би се виждал в зенит, така на стоящия на полюса центърът би се явил в зенит. И както за антиподите — подобно на нас — небето е отгоре, така за стоящите на двата полюса Земята би се виждала в зенит, защото, където и да бъде, гледащият смята, че е в центъра. И така свържи ведно различните представи за центъра като зенит

и обратно, и тогава чрез интелекта, комуто служи само ученото незнание, ще прозреш невъзможността да се постигне светът, неговото движение и фигура, защото той ще се окаже като колело в колелото и сфера в сферата, без да има никъде център и периферия, за което говорихме в началото.

## Глава XII

### За състоянието на Земята

162

Далеч от овладяването на ученото незнание, древните не успели да достигнат до идеите, които бяха изказани тук. Но за нас вече е ясно, че в действителност Земята се движи, макар да не го забелязваме, защото възприемаме движението само в сравнение с нещо неподвижно. И наистина, ако някой, който се намира на кораб посред морето, не знае, че водата тече и не вижда бреговете, как би могъл да разбере, че корабът се движи? Именно поради това на всеки, който се намира на Земята, Слънцето или на друга звезда, ще му изглежда винаги, като че ли той се намира в неподвижен център, а всичко останало се движи; и несъмнено той всеки път би си определял различни полюси в зависимост от това, къде се намира — на Слънцето, на Земята, на Луната, на Марс или другаде. Ще се получи така, че центърът на световната машина ще е навсякъде, а окръжността ѝ — никъде, защото неин център и окръжност е Бог, който е навсякъде и никъде.

163

Освен това нашата Земя не е сферична, както са казвали някои, макар да се доближава до сферичността. Фигурата на света, както и неговото движение, се определят конкретно в нейните части. При разглеждането на конкретизацията на безкрайната линия обаче се оказва, че най-всеобемашата и най-съвършена такава конкретизация е кръгът, защото в него началото съвпада с края. Следователно кръговото движение е по-съвършено, а от това по-съвършената телесна фигура е сферичната. Ето защо в стремежа към съвършенство

движението на частите е насочено към цялото; така тежките неща теглят към земята, а леките се издигат нагоре, земята се насочва към земя, водата към вода, въздухът към въздух, огънят към огън. До колкото може, движението на цялото се приближава към кръговото движение, а всяка фигура се стреми към сферичната, както ни показват частите на живите същества, дърветата и небето. Освен това едно движение е по-кръгово и в по-голяма степен свършено от друго. Също така и фигурите са различни.

164 И така фигурата на Земята е благородна и сферична; тя има кръгово движение, което обаче може да бъде още по-свършено. А тъй като, както личи от казаното, в света няма максимум или минимум в свършенствата, движенията и фигурите, то не е истина, че нашата Земя е най-презряната и нищожната. Защото, макар положението ѝ в света да изглежда по-централно, все пак от това тя е по-близо и до полюса според онова, което определихме. Земята не е пропорционална или една определена част на света, защото, след като в света няма максимум и минимум, няма нито среда, нито определен брой части, както при човека или животното. Така ръката не е определена част от човека, въпреки че тежестта ѝ е в пропорционално отношение спрямо телото на тялото. Същото се отнася за големината и фигурата. Тъмният цвят на Земята също не е доказателство за нейната нищожност — ако някой се намираще на Слънцето, нямаше да вижда същата ярка светлина, както ние. Ако се разгледа слънчевото тяло, в центъра то има нещо като земя, по периферията му има огнено сияние и по средата — нещо като воднист облак и по-светъл въздух. Земята има същите елементи.

166 Затова, ако някой се намери извън огнената област, на периферията, Земята би му се видяла като сияйна звезда заради опосредствувашото действие на огъня, както ние, които се намираме извън периферията на слънчевата област, виждаме Слънцето много ярко. Луната обаче не ни изглежда толкова ярка, може би защото сме отсам нейната периферия, обърнати към по-централни части, сякаш сме във воднистата ѝ област и не забелязваме свет-

лината ѝ, макар тя да има блясък, забележим за намиращите се по краищата на лунната периферия; за нас е видима единствено отразената от Слънцето светлина. По същата причина и топлината на Луната, която тя без съмнение произвежда повече по периферията, където движението е по-силно<sup>151</sup>, ни се предава не така, както от Слънцето. Това ни кара да мислим, че нашата Земя е разположена между областта на Слънцето и Луната, а посредством тях става причастна към влиянието на другите звезди, които ние не забелязваме само защото се намираме извън техните области. В действителност ние виждаме само областите на звездите, които блестят.

166 Следователно Земята е благородна звезда, която има свои особени и различни от другите звезди светлина, топлина и влияние, както всяка звезда се различава от всяка друга по излъчване, природа и влияние. И подобно на всяка звезда Земята предава своята светлина и влияние не с някаква определена цел, защото всички звезди се движат и светят в своя танец само за да съществуват по възможно най-добрия начин. Оттук се ражда и взаимната им причастност: така светлината свети от своята природа, а не за да я видя аз, и причастността възниква като следствие, докато използвам светлината, за да виждам. По същия начин благословеният Бог е създал всичко така, че като някакъв божествен дар всяко едно нещо се стреми да се самосъхрани в съобщество с другите. С това, че е предназначен само за ходене, кракът служи не само на себе си, а на окото, ръцете, тялото и целия човек, което се отнася за окото и останалите части (на тялото). Същото важи и за частите на света. Нали Платон е нарекъл света живо същество! Много от нещата, които казахме, ще ти станат ясни, ако схванеш Бога като световна душа, само че без потопяване (в света).

167 Не трябва да се казва също, че Земята е по-лоша от Слънцето само защото е по-малка от него и изпитва влиянието му, тъй като цялата земна област, която се простира чак до огнената периферия, е голяма. И макар Земята да е по-малка от

Слънцето, както ни е известно от сянката и слънчевите затъмнения, все пак ние не знаем колко слънчевата област е по-голяма или по-малка от земната. Невъзможно е само да са абсолютно равни, защото никоя звезда не може да е равна на друга. Освен това Земята не е най-малката звезда, бидейки по-голяма от Луната, както ни учи опитът от затъмненията, и дори, твърдят някои, е по-голяма от Меркурий, а вероятно и от други звезди. Ето защо големината не е аргумент за нейната нищожност.

8 Влиянието, което възприема, също не е аргумент, от който може да се заключи за нейната несъвършеност. Вече казахме, че като звезда Земята може би в равна степен влияе върху своята област и тази на Слънцето. За това обратно влияние обаче нямаме никаква представа, защото сетивата ни говорят винаги, че се намираме в центъра, т. е. там, където се стичат всички влияния. Дори ако приемем, че Земята се отнася към Слънцето, както възможността към душата, или формиращата актуалност, а Луната им служи като опосредствувача връзка, така че, разположени в една област, тези звезди обединяват взаимните си влияния, докато другите — например Меркурий, Венера и т. н., както са твърдели някои стари автори<sup>182</sup>, а дори и някои от днешните — остават извън тях, то пак е ясно, че при такава корелация на влиянието една звезда не може да съществува без друга. Следователно влиянието ще бъде също единно и троично във всяка звезда съобразно своите степени. Очевидно затова човек не може да узнае дали земната област се намира на по-несъвършено и по-долно стъпало спрямо областите на другите звезди, на Слънцето, Луната и останалите като тях.

169 Несъвършенството на Земята не може да се изведе и от мястото ѝ — сиреч от мястото, което заема в света като обиталище на хора, животни и растения, намиращи се на по-ниско стъпало от обитателите на слънчевата и другите звездни области. Така, макар Бог да е център и периферия на всички звездни области и от него да произтичат различни по своето благородство природи, обитаващи всяка област, за да не стоят празни толкова небесни

и звездни пространства, и макар че може би само нашата Земя е населена с по-низши същества, все пак изглежда, че съобразно тукашната природа не може да има по-благородна и по-съвършена от интелектуалната природа, която обитава тук, на тази земя, в своята област, дори ако на другите звезди има обитатели от друг род. И наистина човекът не се стреми към чужда природа, а иска само да бъде съвършен в своята.

170 Така че, каквито и да бъдат, обитателите на другите звезди са несъотносими спрямо жителите на нашия свят, дори ако цялата тяхна област заради крайната цел на универсума се намира в някакво неведомо нам съотношение с цялата земна област: тогава обитателите на Земята или на цялата наша област чрез посредството на универсалната област са в такова взаимоотношение с другите обитатели, каквото е взаимоотношението на отделните членчета на пръстите на ръката с крака при посредството на цялата ръка или каквото е взаимоотношението на отделните разчленения на крака с ръката при посредството на крака, така че всичко е съотнесено с живото същество като цяло.

171 След като цялата тази област е неведома, напълно неведоми остават за нас и населяващите я. Подобно нещо се случва и на нашата Земя: живите същества от един вид сякаш образуват единна област на вида, в която се обединяват, и заради общността на специфичната им област взаимно си поделят това, което е присъщо на техните области, без да научават за другите нищо или като сами пречат на познанието, или като неистинно го изопачават. И наистина никое същество от един вид не може да схване мисълта на същество от друг вид, изразена чрез звукови знаци, освен външно в нищожно малко знаци, а и тогава (разбирането) идва от дългото общуване и е само предположително. Впрочем знанието ни за обитателите на друга област може да бъде по-малко несъотносително, ако се досетим, че в региона на Слънцето те повече слънчеви, светли и интелектуално озарени, по-духовни, отколкото на Луната, чиито обитатели са повече лунатични, а на Земята — повече материал-

ни и груби; така интелектуалните слънчеви природи ще да са повече в действителност и съвсем малко във възможност, земните пък обратно — повече във възможност и малко в действителност, а лунните — колебаещи се по средата.

17172 Такова е нашето мнение, като изхождаме от огненото влияние на Слънцето, водното и едновременно с това въздушно влияние на Луната и от материалната тежест на Земята. На същото основание подозираме, че никоя от другите звездни области не е лишена от обитатели, сякаш отделните части, изграждащи световите на единната Вселена, са толкова, колкото и звездните — безчет<sup>163</sup>; в своята низходяща четворна прогресия<sup>164</sup> единният универсален свят е троично конкретизиран на безброй много частични светове, чието число знае само онзи, който е сътворил всичко в числото<sup>165</sup>.

Впрочем и познатото ни разрушение, на което са подложени земните неща, също не е достатъчно убедителен аргумент за неблагодарството на Земята, защото, след като има един универсален свят и отношения на взаимовлияния между всички отделни звезди, не бихме могли да сме сигурни, че нещо е изцяло тленно. Всяко тление става според един или друг модус на битието, когато се разпаднат влиянията, преди това сякаш сбрани наедно в конкретната определеност на индивида, така че загива само един или друг начин на съществуване и «няма място за смъртта», както казва Вергилий<sup>166</sup>. Смъртта, изглежда, не е нищо друго освен разпадане на сложното образуване на съставните му части. А кой би могъл да знае дали такова разпадане е присъщо само на земните обитатели?

173 Някои са казвали, че на Земята има толкова видове, колкото са звездите. Ако тъкмо така Земята конкретизира влиянието на всички звезди в отделните видове, то защо да не става същото и в другите звездни области, изпитващи влияния от други звезди? И кой би могъл да знае дали всички влияния, по-напред конкретно ограничени в съставността, при разпадането не се връщат обратно? И дали съществото, което сега съществува като индивид от даден вид в земната област, конкретно

определено от всяко влияние на звездите, не се освобождава, като се връща към своите начала? Или как да се узнае дали само формата се връща към първообраза, тоест световната душа, както казват платониците, или тази форма се връща само на собствената си звезда, от която видът получава действителното си съществуване на майката Земя, или пък материята се връща към възможността при запазване на свързващия дух в движението на звездите? Дали когато духът престава да единява, отдръпвайки се заради неразположението на органите или заради нещо друго (както примерно разнобразието е причина движението да предизвика отделяне) — дали не се връща сякаш към звездите, като формата се възкачва над влиянието на звездите, а материята се спуска по-долу от тях? Или дали формите на всяка област не се покоят в някаква по-възвишена форма като интелектуалната, постигайки чрез нея онази цел, която е крайната цел на света?

174 Как обаче тази цел се постига от по-низшите форми в Бога благодарение на по-висшата (форма) и как формата възхожда към окръжността, която е Бог, а тялото слиза надолу към центъра, където също е Бог, така че всеобщото движение е насочено към Бога, в когото тялото и душата — също като центъра и окръжността, които в Бога са едно — някога отново ще се възсоединят, макар и да изглежда, че тялото изпада към центъра, а душата се издига към окръжността; възсоединяването ще настане, когато спре движението, но не всяко движение, а само пораждащото; тогава, след спирането на последователното пораждане тези същности части на света, без които той не може да съществува, ще се възвърнат по необходимост, като се възвърне дори духът на единението, свързвайки възможността с нейната форма.

Всичко това нито един човек не би могъл да узнае от само себе си, освен ако не е получил този особен дар от Бога. Макар никой да не се съмнява, че всеблагият Бог е сътворил всичко за себе си и не желае гибелта на нищо от направеното, и макар всеки да знае, че той щедро въздава на всички,

които го почитат, все пак начина на божественото действие в сегашното и бъдещото въздаяние знае единствено Бог, който е своето собствено действие. При все това може и аз да кажа нещо накратко за това по-нататък<sup>157</sup> според силата на вдъхновението от божествената истина. Засега обаче в «Незнание-то» е достатъчно, че засегнахме изложеното тук именно по такъв начин.

### Глава XIII

175

## За удивителното божествено изкуство в сътворяването на света и елементите

Мъдреците са единомисленици в това, дето величието, красотата и редът на нещата в този свят чрез всичко видимо ни карат да изпадаме в изумление пред божественото изкуство и превъзходство<sup>158</sup>; ние също се докоснахме до някои произведения на удивителната изкуственост на Бога и затова нека (сега) добавим в израз на възторг възможно най-кратко няколко думи за състоянието и реда на елементите при сътворяването на универсума.

В сътворяването на света Бог е използвал аритметиката, геометрията и музиката заедно с астрономията, а от тези изкуства се ползваме и ние, когато изследваме пропорциите на нещата, елементите и движенията. И наистина чрез аритметиката той е съединил всичко, а чрез геометрията му е придал образ, вследствие на което възникнали здравината, устойчивостта и подвижността на всяко нещо съобразно собствените му условия; чрез музиката Бог така пропорционално съразмерил нещата, че да няма в земята повече земя, отколкото вода във водата, въздух във въздуха или огън в огъня и никой от елементите да не е напълно разтворим в друг. На това се дължи невъзможността световната машина да загине. И макар че част от един елемент може да

се разтвори в друг, все пак никога цялото количество въздух, което е примесено с вода, не може да се превърне във вода, тъй като заобикалящият въздух пречи на постоянното смесване на елементите. Затова Бог е наредил да се разтварят помежду си (само) частите на елементите. И когато това се забави, заради онова, което трябва да се породи, от взаимната свързаност на елементите се поражда нещо, което трае, докато трае самата хармония на елементите, с прекъсването на която се прекъсва и разпада породеното.

176

И така Бог, който «е създал всичко в числото, тежината и мярката», е построил елементите във възхитителен ред: числото се отнася до аритметиката, тежината към музиката и мярката към геометрията. Всъщност тежестта се поддържа от свързаната с нея лекота — така тежката Земя сякаш виси, поддържана от огъня наред (пространството), а лекотата се опира на тежестта, както огънят на земята. В тази подредба вечната мъдрост си е послужила с неизразима пропорция и знаейки отнапред колко един елемент трябва да предхожда друг, е претеглила елементите така, че колкото водата е по-лека от земята, толкова въздухът е по-лек от водата и огънят от въздуха, за да може едновременно и теглото да съответствува на големината, и съдържащото да заема по-голямо място от съдържаното. Тази мъдрост е свързала взаимно елементите в такова отношение, че всеки елемент да съществува необходимо в друг. Затова и Платон<sup>159</sup> казва, че Земята прилича на живо същество с камъни вместо кости, реки вместо вени, дървета вместо коси, а съществата, които се хранят сред тази земна растителност, са като гадинките в космите на животните.

177

Земята се отнася към огъня, както светът към Бога. И наистина в (установения) порядък на отношението си към земята огънят има много сходства с Бога<sup>160</sup>; мощта му няма край и на земята той всичко произвежда, прониква, озарява, различава и формира посредством въздуха и водата, така че сякаш всички порождения на земята са само едни или други действия на огъня, а различните форми на

нещата се раждат от това, че различно отразяват огъня. Въпреки всичко огънят е дълбоко враснал в нещата, без които нито той, нито самите земни неща могат да съществуват<sup>161</sup>, докато Бог е абсолютен и е като освободеният «изпепеляващ огън»<sup>162</sup>, абсолютната сияйност без мрачини, Богът светлина, както са го наричали древните. Затова всичко съществуващо се стреми, доколкото може, да се приобщи към онова, което у него е сякаш огненост и сияйност. Виждаме го при звездите, което у него е сякаш огненост и сияйност. Виждаме го при звездите, където се открива същата материално конкретизирана светлина, която като различителна и проникваща озареност е сякаш нематериалното съдържание, конкретно определящо живота на съществата с интелектуално-съзерцателен живот.

178 Кой не би се удивил от този майстор, който е вложил такава изкусност в сферите, звездите и астралните области, че въпреки липсата на всякаква точност и пълното различие на нещата навред, има всеобщо съгласие; и в единния свят той отнапред така е претеглил големината, разположението и движението на звездите, отмервайки разстоянията между тях, че ако една област не беше това, което е, нито тя щеше да съществува в такова разположение и ред, нито пък щеше да съществува универсумът. Този майстор дава на всички звезди различна светлина, влияние, фигура, цвят и топлина, която по влияние съпътствува светлината, и така пропорционално, разполага частите във взаимното им съотнасяне, че във всяко нещо частите се движат към цялото — надолу към средата при тежките тела и от средата нагоре и около средата при леките, както забелязваме при движението на звездите по техните орбити.

179 При тези толкова достойни за възхищение, многообразни и различни неща единственото, което научаваме от изложеното дотук благодарение на ученото незнание, е, че не можем да прозрем принципа на нито едно от божииите дела, но можем само да се възхищаваме колко велик е Господ. А неговото величие няма край! Бидейки абсолютна максималност, като автор и единственият, който знае всички

свои действия, той е и крайна цел, за да е всичко в него и извън него да няма нищо<sup>163</sup>. Той е всеобщото начало, среда и край, център и окръжност на всичко съществуващо в универсума, така че във всичко бива търсен единствено той, защото без него всичко се превръща в нищо. Когато имаме само него, имаме всичко, защото сам той е всичко. Когато знаем само него, знаем всичко, защото той е всеобщата истина. И дори сам той е пожелал да се възхищаваме на удивителната световна машина, но въпреки това я потулва от нас колкото повече й се възхищаваме, защото иска само него да търсим с цялото си сърце и любов. Обитавайки в селенията на възжеляваната от всички «непостижима светлина»<sup>164</sup>, той единствен може да отвори на чукащите и да даде на молещите<sup>165</sup>, а сред творенията нито едно няма силата да се открие на чукация и да покаже какво е, защото нищо не са от себе си нещата без Бога, който е във всички неща.

180 И само на онзи, който страстно иска да постигне в просветеното си незнание какво представляват всички неща, как или с каква цел съществуват, те отговарят: «От само себе си сме нищо и от нас не можем нищо да ти отговорим, тъй като дори знанието за себе си не притежаваме; знае и повелява само онзи, чиято промисъл ни е направила това, което той самият в нас иска. Всички ние сме неми, само той във всички говори. Само този, който ни е създадал, знае какво сме, как и защо съществуваме. Ако желаеш да научиш нещо за нас, търси го в нашия принцип и причина, не в нас. И там, дирейки едно, ще откриеш всичко. А и самият ти не можеш да се откриеш другаде освен в него»<sup>166</sup>.

«Направи така — казва нашето учено незнание, — че да се намериш в него. И понеже в него всичко е самият той, нищо няма да ти липсва. Но нам не е присъщо да пристъпяме непристъпното, а само нему — на Бога, който ни даде заедно с най-силния копнеж да го търсим (винаги) и лице, обрънато към него. Докато го дирим, той, премилостивият, няма да ни изостави, но ще ни се открие и за вечни времена насити, «когато се яви славата Му — да бъде навеки благословен»<sup>167</sup>.



## КНИГА ТРЕТА

## Пролог

В предишното изложение казахме някои неща за това, по какъв начин универсумът съществува в конкретна определеност. По-нататък целта ни е да подходим учено в незнанието и да изследваме максимума, който е в равна степен абсолютен и конкретно ограничен, сиреч вечно благословеният Исус Христос, та така да увеличим нашата вяра и съвършенство. Повече заради удивителното усърдие (на дейния ти ум) смятам да изложа схващането си за Исус колкото се може по-кратко, като го призова да стане път към самия себе си, защото той е самата истина; и нека сега посредством вярата, а сетне и с пълното постигане на тази истина да бъдем оживотворени в него чрез самия него, който е още и вечният живот.

182

Глава I

**Възможно  
на най-големият  
максимум,  
конкретно ограничен  
в едно или друго  
не може да съществува  
без абсолюта**

В първата книга се посочва, че единният абсолютен максимум пребивава в себе си вечно, неизменно равно и неподвижно тъждествен на самия себе си, без да се съобщава, разтваря и определя като това или онова конкретно. Подир това във втората книга се разкрива конкретната определеност на универсума, защото «едното» или «другото» («това» и

«онова») съществува само конкретно определено. Следователно единността на максимума е абсолютна в себе си, докато единността на универсума съществува конкретно ограничено в множествеността. Ала множеството на нещата, в които универсумът е конкретизиран актуално, не може в никакъв случай да се схожда с висшето равенство — иначе би престанало да бъде множество. Затова е необходимо всички неща да се различават помежду си или по род, вид и число, или по вид и число, или дори само по число, така че всяко нещо да съществува в своето особено число, тежина и мяра<sup>188</sup>. По тази причина всички неща в универсума се различават помежду си по степени, тъй щото нито едно не съвпада с никое друго.

183

Следователно никое конкретно не споделя абсолютно точно степенята на определеност, присъща на друго конкретно, но по необходимост всяко нещо превишава или бива превишено от което и да било друго. В съществуването си всички конкретни неща се намират между максимума и минимума и макар че на всяко дадено може да се даде по-голяма или по-малка степен на конкретизация, този процес не минава в актуална безкрайност<sup>189</sup>, защото е невъзможно да има неограничена безкрайност на степените; да се каже, че има безкрайно много степени в действителност и че няма нито една, означава да се твърди едно и също, както определихме за числото в първата книга<sup>170</sup>. Следователно при конкретно ограничените неща не може да има възхождане или низхождане към абсолютния максимум или абсолютния минимум: както абсолютно максималната божествена природа не може да намалее дотолкова, че да премине в крайна и ограничена, така конкретната природа не е в състояние да отслаби своята ограниченост, за да стане изцяло абсолютна.

184

Следователно, макар че всяка конкретна даденост може да бъде повече или по-малко конкретно определена, тя все пак не достига границата (на конкретизация), характерна за универсума, рода или вида. Всъщност първото общородово [generalis] конкретно определяне на универсума става

чрез множеството на родовете, които необходимо се различават по степен. Като определени конкретизации обаче родовете съществуват само във видовете, а видовете са конкретно определени само в индивидите, които единствено съществуват в действителност. И тъй като нито един индивид — съобразно природата на конкретните, обособени неща — не надхвърля границата на своя вид, то още по-малко е в състояние да достигне границата на рода и универсума. Наистина между множеството индивиди на един и същи вид по необходимост възниква различие в степените на свършенство. Ето защо спрямо дадения вид нито един индивид не ще бъде толкова свършен, че да не може да се намери още по-свършен, нито пък до такава степен несвършен, че да няма още по-несвършен от него. Следователно нито един индивид не достига границата на своя вид.

- 185 Изводът е, че както видовете, така също родовете и универсумът имат една-единствена граница, която е център, окръжност и връзка на всички неща. Дори универсумът не може да изчерпи до крайната, абсолютна степен безкрайната максимална потенция у Бога, така че да стане прост максимум, ограничаващ тази божествена потенция. И така универсумът не достига границата на абсолютната максималност, родовете не постигат границата на универсума, видовете не изчерпват границата на родовете и индивидите — границата на видовете, тъй щото всички неща стават това, което са, по най-добрия за тях начин между максимума и минимума. Начало, среда и край на универсума и единичните неща е Бог и затова всичко се стреми да се доближи до него, като или се възкачва, или се спуска, или тегли към средата. От друга страна, всеобщата връзка се осъществява пак чрез Бога, така че колкото и да са различни, нещата остават винаги взаимосвързани. Ето защо между родовете, конкретизиращи единния универсум, съществува връзка, при която низшето и висшето съвпадат в средата<sup>171</sup>, а между различните видове се установява такъв закономерен ред на съчетанията, че висшият вид на един род съвпада с низшият вид

на непосредствено следващия, по-висш род — така единният универсум се превръща в свършен континуум.

- 186 Всяка връзка е степенна, но (Дори при най-висшата степен на свързаност) не се достига максималната връзка, защото тази връзка е Бог. Следователно различните видове на низшия и висшия род не се свързват в нещо неделимо, което да не може да възприеме повече и по-малко, а в трети вид, чиито индивиди се различават степенно по такъв начин, че нито един от тях не е в равна степен причастен на двата първоначални вида, бидейки сякаш съставен от тях. Но именно индивидът конкретизира в своята степен единната природа на собствения си вид, която, отнесена към другите, изглежда съставена от природата на по-низшия и по-висшия от нея вид, но не по равно от двете, тъй като нито едно образуване не може да се състои от абсолютно равни части; попадайки по средата между двата вида, съставното по необходимост се образува според природата на онзи от тях, който е надделял — бил той по-високият или по-долният вид, и такива примери — като със стридите, морските раковини и други — могат да се открият в книгите на философите<sup>172</sup>.
- 187 Оттук следва, че нито един вид не изпада до положението на най-низш, минимален вид на даден род, тъй като още преди да стигне до минимума, се превръща в друг вид. Същото се отнася и за максималния, висш вид, който се преобразува в друг вид, преди да стане максимален<sup>173</sup>. В стремежа си да достигне най-високата степен сред сетивните същности в рода на живите същества, човешкият вид увелича в себе си при смесването нещо от съдържанието на интелектуалната природа, но все пак надвива по-долната част, според която човекът се определя като живо същество. Вероятно има и други духовни същности (за тях ще стане дума в съчинението ни «За предположенията»)<sup>174</sup>, които също биват отнасяни в широк смисъл към рода на живите, одушевени същества заради известна способност на природата им да усеща. Доколкото обаче у тях интелектуалната природа побеждава сетивната, по-

правилно е да се наричат духове, отколкото живи същества, въпреки че платониците ги смятат за интелектуални живи същества.

От всичко това може да се заключи, че видът наподобява число, което расте в последователна прогресия, но е по необходимост крайно, и че редът, хармонията и пропорцията съществуват в многообразието, както показахме в първата книга<sup>176</sup>.

188 Дори до последния, най-долен вид на най-долния род (от който в действителност не съществува нищо по-малко), както и до висшия вид на най-високия род (от който по същия начин в действителност не съществува нищо по-голямо и по-високо, макар че и в двата случая е възможно увеличение и намаление) по необходимост се достига без преминаване в безкрайност; така независимо дали ще изчисляваме отгоре надолу или отдолу нагоре, ние винаги започваме от абсолютната единност — Бог, като от всеобщо начало; в случая видовете могат да се оприличат на числа, които сякаш нарастват в обратна прогресия, тръгвайки от минимума, който е максимум, и от максимума, който няма за своя противоположност минимума. Всяко нещо в универсума се радва на единична особеност [singulartate]<sup>176</sup>, която не се открива в нищо друго, така че нито едно нещо не може да превъзхожда всички останали във всички отношения или да се отнася към различните неща по еднакъв начин, също както нито едно нещо нито за миг не е равно на друго в някакво отношение; дори ако в даден момент се окаже по-малко, а в друг — по-голямо, то и самият този преход бива извършван също по неповторимо своеобразен начин, без никога да се постига точното равенство. Пример за това е вписаният в кръга квадрат, който се увеличава до големината на описания, преминавайки от по-малък до по-голям от кръга квадрат, без обаче никога да става равен на кръга, като ъгълът на падане (също) нараства от по-малък до по-голям от правия ъгъл без посредството на равенството.

Но повече подробности за тези неща ще могат да се извлекат от книгата «За предположенията»<sup>177</sup>.

189 Във всеки отдален индивид принципите на обособяването (индивидуацията) се съчетават в такава хармонична пропорция, каквато няма в никой друг, и затова всеки индивид е единствен и свършен по възможния за него начин. Наистина във всеки вид, например човешкия, в даден момент могат да се открият по-свършени и издигнати в известни отношения индивиди, както Соломон, който превъзхождал всички останали по своята мъдрост, Авесалон надминавал другите по красота, известният със силата си Самсон и най-вече онези, които най-много от всички са заслужили почит с превъзходството на ума си. Като се има предвид обаче различието на мненията, произтичащо от различието в религиозните вярвания, сектите и отделните региони, което прави твърде различни сравнителните оценки, така че похвалното според едни е осъдително според други, и освен това като си представим колко неизвестни кам хора са пръснати По земята, ясно е, че не можем със сигурност да твърдим кой превъзхожда всички останали на света, след като не сме в състояние да познаем в свършенство дори един-единствен човек. Но Бог е наредил така, че дори когато се възхищава от другите, всеки да е доволен от себе си, от собственото си отечество, от родната земя, що му се струва по-мила, от обичаите и езика на страната си и т. н., за да царят навред единств» и мир без никаква завист, доколкото е възможно. А това е напълно възможно и всячески изпълнимо единствено за онези, които управляват заедно с Него, Той, който е нашият истински мир<sup>178</sup>, надвишаващ всякакво чувство.

## Глава II

# Конкретният максимум е едновременно абсолютен творец и творение

Дотук достатъчно добре изяснихме, че универсумът съществува конкретно ограничено единствено в множеството неща, от които в действителност нито едно не се докосва до простия максимум. За по-голяма пълнота ще добавя, че дори да съществуваше актуално конкретно ограничен в даден вид максимум, то според вида на дадената конкретизация той би бил актуално всичко, което може да съществува във възможността на рода или на принадлежащия му вид. Наистина абсолютният максимум обхваща по абсолютен начин всичко възможно в действителност и в това се състои неговата абсолютна и висша безкрайност. Подобно на това и конкретно ограниченият в рода и вида максимум съобразно даденото ограничение проявява в действителност цялото съвършенство, таящо се в неговата възможност. Доколкото обаче конкретното определяне не приема нищо повече от това, което е, максимумът обгръща в безкраен кръг цялата природа на дадената конкретност. И както абсолютният минимум съвпада с абсолютния максимум, така конкретно ограниченият минимум съвпада с конкретно ограничения максимум.

- 191 Най-яркият пример за това, изложен в първата книга<sup>179</sup>, е максималната линия, която няма собствена противоположност, явява се всяка една фигура и равна мяра за всички фигури и с която съвпада точката. Ето защо, ако максимумът можеше да съществува конкретно като определени индивид от даден вид, такъв индивид по необходимост би обхванал цялата пълнота на съответния му род и вид и би бил като средство (за осъществяването),

като форма, рационално основание и истина в съвършената пълнота на всичко, съдържащо се във възможността на самия вид. Такъв конкретен максимум би съществувал над природата на всяко ограничение като неин краен предел, заключавайки в себе си цялото й съвършенство; притежавайки висше равенство над всякакво съизмерване с каквато и да било същност, той не би бил нито по-голям, нито по-малък от всичко съществуващо, след като би съдържал в собствената си пълнота всеобщото съвършенство на отделните неща.

- 192 Оттук става ясно, че конкретно ограниченият максимум не може да съществува като чисто ограничен, тъй като, както изтъкнахме малко по-горе, нищо ограничено не може да постигне пълнотата на съвършенството по отношение на конкретизацията. Освен това като такъв конкретният максимум не би могъл да бъде само Бог, който е абсолютен във висш смисъл, но по необходимост ще бъде именно конкретен максимум, тоест Бог и творение, абсолютен и ограничен с конкретна определеност, която няма собствено основание, а може да съществува единствено в абсолютната максималност. Наистина, както показахме в първата книга<sup>180</sup> има една-единствена максималност, съобразно която конкретно ограниченото може да бъде определено като максимум. Ако максималната потенция обединяваше в себе си самото конкретно по такъв начин, че понататъшно единение би било невъзможно, без да се накърнят техните природи, като при това се запази природата на конкретното определяне, според която конкретното е определената и сътворена пълнота на вида, докато вследствие ипостасното единение то би се явило Бог и всичко съществуващо — то такова удивително единение би надминало всяко наше, човешко разбиране.

- 193 От друга страна, би било погрешно да схващаме единението като процес, при който се съединяват различни неща, тъй като, бидейки всичко, абсолютната максималност не може да е нещо друго и различно. Не по-малко погрешно би било да си го представим като две последователни действия, при които отначало става разделяне, а едва след това

съединяване. Божествената същност не се променя в зависимост от «преди» и «после», нито е повече едно нещо, отколкото друго; самото конкретно също не е могло да съществува преди единението като едно или друго («това» и «онова») подобно на индивидуално съществуващото в себе си лице; освен това е немислимо съединяването на части в цялото, тъй като Бог не може да бъде част<sup>181</sup>.

194 Та кой в такъв слуай би могъл да схване това толкова удивително единение? То не се изразява и в свързването на формата с материята, защото абсолютният Бог не може да се примесва с материята и като така да я оформя. Всъщност от всички интелигибилни съединения най-голямо би било онова, при което, бидейки максимум, конкретното съществува единствено в абсолютната максималност, без да прибавя нищо към нея, тъй като самата тя е абсолютна максималност, но и без да преминава в нейната природа поради собствената си конкретна ограниченост. Следователно конкретно ограниченото би трябвало да съществува в абсолютното по такъв начин, че ако решим да си го представим като самия Бог, неминуемо ще изпаднем в заблуждение, тъй като конкретното не променя природата си; ако въображението ни го представи като творение, пак бихме били излъгани, защото абсолютната максималност — Бог, (също) не изоставя природата си; но дори да предположим, че е съставено от двете, отново бихме сгрешили, тъй като съчетанието от Бог и природа, от конкретно ограничено и абсолютно максимално е невъзможно. Ето защо трябва да си го представим мислено като Бог, който е още и творение; като творение, което е също и творец; като творец и творение заедно, но без смесване и съставност.

И тъй, кой би могъл да се издигне до такава висота, че да схване различието в единството и единството в различието? Явно подобно единение би било далеч над всяка наша възможност да го разберем.

## Глава III

### За това, че такъв максимум е в по-голяма степен възможен само в човешката природа

195 Като следствие от казаното вече лесно ще можем да потърсим отговор на въпроса, каква трябва да бъде природата на конкретно ограничения максимум. Самият той е по необходимост един, също както абсолютната максималност е абсолютна единност, но доколкото същевременно той е и конкретно определен като «това» или «онова», то най-напред става ясно, че редът на нещата необходимо изисква едни от тях да са по-долу по природа в сравнение с други — например лишените от живот и разум, някои да са с висша природа, каквито са висшите духовни същности (интелигенциите), а трети да са по средата. Следователно, ако абсолютната максималност е всеобщо битие, притежаващо най-пълна универсалност в смисъл, че принадлежи на едно нещо не повече, отколкото на друго, ясно е още, че по-голяма възможност да се приобщи към максимума има онова битие, което е по-общо за универсалната съвкупност на съществуванията.

196 Ако разгледаме природата на низшите същества и вземем такова битие, което се издига до максималността, то ще е Бог и самото себе си. Пример за това дава максималната линия: бидейки безкрайна от абсолютната безкрайност и максимална поради абсолютната максималност, с която по необходимост се слива, ако е действително максимална, линията ще бъде Бог по силата на своята максималност и ще остане (същевременно) линия заради конкретното си ограничение като такава. По такъв начин линията ще бъде актуално всичко, което може да произлезе от нея. Линията обаче не съдържа в себе си нито живот, нито разум. В такъв случай как би

могла да овладее висшата, максимална степен, ако не обхваща цялата пълнота на съществуващите природи? Тя би се оказала максимум, който може да се увеличава и който би бил лишен от много съвършенства.

197 Същото трябва да се каже и за висшата природа, която съдържа низшата природа така, че има повече разделение, отколкото единение на низше и висше, докато за максимума, съвпадащ с минимума, е характерно, че обгръща едно нещо, без да изпуска друго, т. е. заключава в себе си всичко заедно. Ето защо единствено средната природа, която опосредствува връзката на низше и висше, може по съобразния за това начин да се издигне до максимума чрез безкрайната потенция на максималния Бог. И наистина, както висшето съдържа природата на низшето, а низшето — природата на висшето, така средната природа обхваща в себе си всички природи, тъй че, ако успее да се възкачи до единение с максималността вследствие на всичко онова, което притежава, явно всички природи и универсумът като цяло по всякакъв възможен начин биха достигнали в нея най-висшата степен (на съвършенство).

198 Но именно човешката природа е онази, която е въздигната над всички божии творения и поставена малко по-долу от ангелите. Не случайно древните са я определили като микрокосмос<sup>182</sup>, тъй като обхваща не само интелектуалната и сетивновъзприемателната природа, но освен това съдържа в себе си цялата съвкупност на нещата като един малък свят. Именно човешката природа е онази, която, ако бъде издигната в единение с максималността, би се превърнала в пълнота на всички съвършенства, присъщи както на универсума като цяло, така и на всяко отделно нещо, тъй щото всички неща в нея биха достигнали най-висшата степен.

199 Човешката природа обаче съществува само конкретно определено в един или друг индивид. Ето защо не би било възможно до единение с максималността да се издигне повече от един истински човек, който несъмнено би бил колкото човек, толкова бог и колкото бог, толкова и човек — съвършенство на универсума, държащо първенство сред всичко

останало. В богочовека минималната, максималната и средната природа, съединени с абсолютната максималност, биха съвпадали, така че той би се превърнал във всеобщо съвършенство, а всички неща, които съществуват като конкретно определени, биха намерили в него покой като в своя завършеност. Мярката на този човек би била мярката на ангела и на всеки човек поотделно, както казва Йоан в Апокалипсиса<sup>183</sup>, защото конкретно ограниченото битие на отделните творения би могло да стане универсално само чрез единението си с абсолютната битийна същност, която е всеобщо битие; чрез богочовека всички неща биха получили началото и края на конкретното си съществуване; чрез него, конкретния максимум, също като чрез принцип на еманацията и крайна цел на възвръщането всички неща биха произтичали от абсолютния максимум към конкретно съществуване и чрез негово посредство биха се връщали обратно в абсолюта.

200 Бидейки равенство на всяко битие, Бог е творец на универсума, създаден за самия него. Следователно висшето и максимално равенство на всяко битие ще бъде по абсолютен начин това, с което човешката природа се съединява, така че, възприемайки човешката същност, Бог ще е всичко конкретно в самата човешка природа, също както е равенство на всяко битие абсолютно. Благодарение на единението този човек би съществувал в максималното битийно равенство и би бил Синът божии или Словото, в което всичко е било създадено, или самото битийно равенство, наричано Син божии, според онова, което изтъкнахме в предишните глави<sup>184</sup>; от това обаче той не би престанал да е син човешки, както не би престанал да е човек. Но за това по-нататък.

201 Тези неща не противоречат на всеблагия и все-съвършен Бог и макар да могат да бъдат създадени от него такива, каквито са, без вътрешна промяна, раздробяване или умаление, много повече подхождат на безмерната му доброта, според която всичко съществуващо бива сътворено от него и за него по най-добрия и съвършен начин в установен хармоничен ред. Ако се изключи този път (когато нещата

остават непроменени), следва, че всичко би могло да съществува в по-съвършено състояние, и никой не би имал основание да възрази на това, освен ако не отрича самия Бог или неговата всеблагодетелност. Наистина Бог, който е висшето благо, стои далеч от всяка завист и действията му не могат да бъдат несъвършени, но както самият той е максимален, така и делото му се доближава, доколкото е възможно, до максимума. Максималната възможност обаче не е ограничена от нищо освен в самата себе си, тъй като извън нея не съществува нищо и самата тя е безкрайна. Следователно тя не се ограничава в нито едно творение и няма такова творение, което независимо от неговата даденост тя да не може да направи по-добро и съвършено.

Ако обаче човек се издигне до единение с абсолютната възможност, така че вече да не е съществуващ в себе си човек, а творение в единство с безкрайната потенция, то в този случай потенцията не е ограничена в творението, а в самата себе си. Именно в това се изразява най-съвършеното действие на максималната, безкрайна и неограничена божествена потенция и в нея то не може да отслабва или изчезва — в противен случай не би имало нито творец, нито творение. И наистина по какъв начин творението би могло да е конкретно определено в съществуването си от абсолютното божествено битие ако конкретността е несъединима с абсолютното битие<sup>185</sup>? Благодарение на свойството на конкретността да влиза във висше единение с божествените абсолют той не само дава съществуване на всички неща, но и ги определя в тяхното конкретно битие като такива. В този смисъл най-напред би бил Богът — творец, на второ място — Богът и човек едновременно поради абсолютно възприетата в божественото единство сътворена човешка природа, която се явява като универсална конкретизация на всички неща, свързана с всеобщото битийно равенство ипостасно и персонално, така че всяко битие би могло да получи съществуване от свръхабсолютния Бог чрез посредството на универсалната конкретност; на трето място, всички неща биха се появявали в конкретното си съществуване, за да станат

това, което са, по възможно най-добрия ред и усъвършенстван начин.

Този ред обаче не трябва да се разглежда във времеви смисъл, като че ли Бог е предшествувал във времето първото порождение на творението или като че първородният богочовек е изпреварил по време света, а надвремево като поредност по прихода и степен на съвършенство: така богочовекът, пребиваващ у Бога над всяко време и много преди всичко друго, би трябвало да се яви на света, след като са се извъртели множеството минали времена и настъпи пълнотата на времето.

#### Глава IV

### За това, че този максимум е Богът и човекът Исус благословен

203 Благодарение на проведените разсъждения вече стигнахме до несъмнената увереност, че всичко, казано дотук, е най-съща истина — едно твърдо убеждение, което нищо не може да разколебае. Затова нека продължим, като кажем, че пълнотата на времето е настъпила в миналото и Исус, вечно благословеният, е първото порождение на цялото творение.

Наистина от свръхчовешкия и божествен начин, по който е действувал в човешкото си съществуване, както и от цялата истина, която е изрекъл за себе си, откривайки се във всичко, потвърдена в свидетелството на кръвта му от обшувалите със самия него — от всичко това можем с пълно основание и непоколебима увереност, основана върху безброй много, отдавна проверени в истинността им и несъмнени в силата си доказателства, да твърдим, че именно него е чакало във времето още от самото начало цялото творение и той е, който чрез пророците е възвестил бъдещото си появяване в света. Защото той е дошъл, за да изпълни всичко: по силата на

волята си е изцелил всички болни и в недостиги" мотото си всемогъщество е открил всички скрити тайни на мъдростта; като Бог е опрощавал греховете, възкресявал мъртвите, променял естеството на нещата, повелявайки на духовете, морето и ветровете и ходейки по водата, и е установил Закона, чиято пълнота допълва всички закони. Според свидетелството на ап. Павел, на този наистина несправен проповедник на истината, внезапно озарен свише, в Исус имаме всяко съвършенство, «изкупление чрез кръвта Му и прошка на греховете, и който е образ на невидимия Бог, роден преди всяка твар; понеже чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо; било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти — всичко чрез него и за Него е създадено; Той е по-напред от всичко и всичко чрез него се държи. И Той е Глава на тялото, сиреч на църквата; Той е начатък, първороден измежду мъртвите, За да има във всичко първенство; понеже в Него благоволи Отец да обитава всичката пълнота, и чрез Него да примири със Себе Си всичко»<sup>186</sup>.

204 Тази, а също и множество други най-различни свидетелства на светите люде издават същността му на бог и човек, у когото човешката природа се е сляла до такава степен в божествеността със Словото, че пребивава не в себе си, а в самото Слово, тъй като на висшата степен и с цялата си пълнота човешката природа може да съществува единствено в божественото лице на Сина.

Но за да можем в смисъла на ученото незнание, т. е. над всяко наше интелектуално схващане, да си изградим (правилно) разбиране за това лице, съединило в себе си човека, нека се издигнем с усилията на разума и разгледаме следното: Бог съществува чрез всичко във всичко и всичко е в Бога чрез всичко, както показахме на едно място по-горе<sup>187</sup>; доколкото обаче това трябва да се разглежда в неотделима взаимовръзка в смисъл, че Бог съществува във всичко така, както всичко съществува в Бога, и след като на самото божествено битие са присъщи висшето равенство и простотата, ясно е, че Бог не съществува във всичко според

степените в нещата, сякаш се съобщава постепенно и частично. Самите неща обаче не могат да съществуват без степенно различие и затова се покоят у бога всяко в зависимост от собствената си природа с многообразие на степените. Очевидно от това, че Бог е във всичко така, както всичко е в него самия, Бог не се променя в равенството си на всяко битие, когато се съединява с максималната човешка природа на Исус, защото у Бога максималният човек може да съществува единствено максимално. Така в Исус, който също се явява равенство на всяко битие, съществуват като в божествен Син, средното лице на Троицата, вечният Отец и светият Дух и всичко пребивава в него като в Словото, и всяко творение се съдържа в неговата висша и всесъвършена човешка природа, заключаваща в себе си всеобщата съвкупност на нещата, които могат да бъдат създадени, така че Исус се превръща във всеобщата пълнота<sup>188</sup>, обитаваща в него самия.

205 До същите тези разсъждения може да ни отведе и следният пример. Сетивното познание [sensualis cognitio] е конкретно ограничено познание заради свойството на сетивата да схващат само частичното, докато интелектуалното познание е универсално, поради което по отношение на сетивното се явява като абсолютно и абстрахирано от частичната конкретна определеност. Сетивността [sensatio] обаче се конкретизира по различен начин на различните степени (на битието) и от тези конкретизации възникват разнообразни видове живи същества, отличаващи се по степен на благородност и съвършенство. И макар че възходящата градация на сетивността не стига до висшата степен на поостия мак-

симум, както изтъкнахме по-горе<sup>189</sup>, все пак именно в човешкия вид, който в действителност заема най-високото стъпало в рода на живите същества, сетивното е създадо такова живо същество, което е колкото живо същество, толкова и интелектуална същност. Наистина човекът — това е неговият интелект, където сетивната конкретност по определен начин се основава в подчинението си на интелектуалната природа, а интелектуалната природа съществува като абстрактно, отделно божествено



- битие, като съобразно своето естество обаче сетивността запазва временната си и преходна природа.
- 206 Въпреки далечното сходство именно така\*трябва да се разбира отношението между двете природи у Христос, у когото човешката природа се основава в подчинеността си на божествената, защото другояче не би могла да бъде максимална в своята пълнота. И наистина, за да е изцяло всесъвършен в актуалното си битие, разумът на Исус се основава йпостаено, по начин, изразяващ съществуването МУ като лице само на божествения разум, който единствен обхваща всичко съществуващо в действителност, докато разумът на хората, взети заедно, е всичко във възможност и нараства постепенно от възможност в действителност, като процесът на увеличаването му в действителност е съпроводен от намаляването му във възможност. Максималният интелект обаче се намира изцяло в действителност като граница на възможността у всяка интелектуална природа и затова не може да съществува по никакъв друг начин освен като интелект и в равна степен Бог, който е всичко във всичко<sup>190</sup>. Ако човешката природа можеше да се оприличи на многогълник, това щеше да е многогълник, вписан в кръга на божествената природа: ако многогълникът трябва да стане максимален, така че да няма по-голям от него, той не би съществувал повече от само себе си като такъв в определените ъглови очертания, а би се разтворил във фигурата на кръга, губейки собствената си фигура, която не би могла да бъде дори мислено отделена от вечната фигура на кръга.
- 207 От друга страна, максималното съвършенство на човешката природа се достига в субстанциалните и есенциални същности като например интелекта, комуто служат другите телесни способности. Оттук следва, че не е необходимо максимално съвършеният човек да се отличава с превъзходство в случайните качества, а е достатъчно да превъзхожда във всичко, отнасящо се до разума. От него не трябва да се иска да бъде великан или джудже или изобщо да има един или друг ръст, цвят, фигура и други случайни дадености; необходимо е единствено тялото" му да отбягва крайностите, за

да стане иай-пригодният инструмент на интелектуалната природа, като ѝ служи неуморно и се подчинява без възражения и недоволство. Както проповядва вярата ни, нашият Исус, у когото всички съкровища на знанието и мъдростта са били стаени като светъл лъч сред тъмнината<sup>191</sup> още преди да се яви в света, е притежавал такова всесъвършено тяло, съобразено в най-висша степен с крайната цел на изключително възвишената му интелектуална природа. За това разказват също пресветите люде, свидетели на неговия живот<sup>192</sup>.

## Глава V

### За това, че заченатият чрез светия Дух Христос е бил роден от Дева Мария

- 208 Въпросът (за двете природи) следва да се обсъди по-нашироко, тъй като, макар всесъвършената човешкост да има своето основание свише, все пак не се освобождава напълно от вида на човешката природа, оставайки да съществува като точно установена и ограничена конкретност. Но подобното се поражда от подобно<sup>193</sup> и следователно породеното произтича от пораждащото съобразно природното съотношение между двете. От друга страна, бидейки лишена от всякакво ограничение, границата (на божественото)<sup>194</sup> не съдържа никакво крайно определение и съотношение. Ето защо максималният човек не може да бъде роден по естествен път, но така също не може да бъде напълно избавен от принципа, по който възниква видът, чието висше съвършенство самият той представлява. Това означава, че като човек той отчасти идва на бял свят по законите на човешката природа. Доколкото обаче е най-висшето и първо порождение (първоначално) на началото [principiatum], непосредствено

свързано с него, той съвпада с първоначалото, от което произхожда абсолютно без всякакво посредство, като създател или родител, сиреч Отец, докато човешкото начало се изявява като пасивно, предоставящо възприемащата материя", затова се ражда от човешка майка без мъжко семе.

209 Освен това всяко действие произхожда от дух и любов, която свързва активното с пасивното, както разкриваме на друго място в предишните глави<sup>195</sup>, Затова максималното действие, превъзхождащо всяко природно съотношение, благодарение на което творецът се съединява с творението, изхождайки от най-висшата свързваща любов, по необходимост се извършва от светия Дух, който е абсолютната любов. Единствено чрез светия Дух, без помощта на агент, ограничен по-ниско от широтата на вида, е могла да зачене майката сина на Бога Отец; и както Бог Отец е създал чрез светия Дух всичко, което е било изведено от него от небитие в битие, толкова по-изначално е действувал чрез пресветия Дух, произвеждайки най-съвършеното си творение.

210 Нашето незнание може да се обогати със следния пример: когато някой превъзходно надарен учител пожелае да открие на учениците си словесната мисъл, възникнала в ума му, за да вкусят като духовна храна и ясно да схванат съдържащата се в нея истина, той действува, като придава на словесната си мисъл звук, защото, ако не бъде облечена в сетивен образ *sensibilem figuram*, мисълта няма да достигне до учениците. Това може да стане единствено с помощта на естествения дъх на учителя, който от вдишвания въздух нагласява звуков образ, съответстващ на словесната мисъл, и така съединява с него словото, че гласът започва да съществува само в словото и слушащите възприемат словесната мисъл посредством гласа<sup>196</sup>.

211 Макар и с твърде далечно сходство, това сравнение ще ни подпомогне донякъде, когато размишляваме над онова, което надминава всяко наше разбиране. Желаяйки да ни покаже богатствата на своята слава и пълнотата на всяко знание и мъдрост, в своята безмерна доброта вечният Отец ни е явил с помощта на единосъщния нему свети Дух

вечното Слово, или своя Син, чието битие, също като Отеца, обхваща пълнотата на всичко съществуващо. Но Бог освен това е изпитал състрадание към човешката немощ и затова е надарил Сина си с човешка природа, тъй като другояче не бихме могли да го възприемем освен според собствената си способност, сиреч облечен в сетивна и подобна на нас форма. Както звукът се образува от въздушната струя при вдишване, така светият Дух е изтъкал от чистотата на плодовитата девствена кръв живо тяло, добавяйки му разум<sup>187</sup>, за да стане човек, и до такава степен е свързал с него Словото на Бога Отец, че самото Слово се е превърнало в център на съществуването на човешката природа. Всичко това обаче е било извършено не в поредна последователност, по какъвто начин изразяваме разбирането си за времето, а в моментно действие далеч над всяко време по силата на воля, която отговаря на безкрайната потенция у Бога.

212 Освен това никой не бива да се съмнява, че изпълнената с такава добродетел божия майка, предоставила материята (за светото действие), е надминала останалите девизи с цялото съвършенство на добродетелта си и е получила по-особено благословение сред всички способни да раждат жени. Наистина, бидейки изцяло предопределена за изключителното и единствено по рода си девствено раждане, тя е трябвало да бъде освободена от всичко, което би могло да накърни чистотата или да попречи на жизнената сила и заедно с това на уникалността на необикновеното раждане. Ако тя, висшата избраница, не е била дева, как би могла да зачене без мъжко семе? Ако не се е отличавала с особена святост и не е била благословена от Бога над всички други, как е могла да стане онзи свят съсъд, в който светият Дух е изваял тялото на божия Син? Ако не беше останала девствена и след като е добила рожба, нямаше да отдаде на изключителното раждане цялата си събрана наедно плодна майчина сила във висшата й съвършена чистота, а щеше да я предаде отчасти и непълно, не така, както подобава на единствения, най-висш Син. Ако пресветата Дева се е отдала без остатък на Бога, като е споделила

напълно в божие действие чрез светия Дух и цялата плодovitа сила на природата си, то непорочната девственост се е запазила у нея непокътната преди, по време и след раждането по начин, който надминава естествените закони на всяко обикновено раждане.

- 213 Така в пълнотата на времето е бил роден богът и човекът Исус Христос — от вечен баща, или от максималната пълнота на абсолютния Отец, и от преизпълнената с девствена плодovitост майка, благословената свие и подвластна на времето Дева Мария. Наистина като човек, роден от девствена майка, той е можел да съществува само във времето, а като божествено порождение на Бога Отец — само във вечността; за самото времево раждане обаче е трябвало да се напълни докрай свършенството във времето, както е била необходима пълнотата на плодотворната сила у Исусовата майка.
- 214 Ето защо, когато настъпила пълнотата на времето<sup>198</sup>, Исус бил роден в определеното за това време, тъй като човек не може да се роди извънвременно, и на най-подходящото за целта място, макар това да останало дълбока тайна за всички смъртни създания. Защото висшите проявления на божествената пълнота са несравними с всекидневните явления, основани на опита<sup>199</sup>, и следователно никой разсъдък не може да ги улови по никакъв (техен) знак, макар в тайнственото вдъхновение на пророците да са били предадени някои неясни знаци, забулени в човешки подобия символи, които (единствено) мъдреците са можели да изтълкуват рационално и така да предвидят бъдещото възплъщение на Словото в Пълнотата на времето. Но точното време, място и начин е знаел изначално единствено вечният родител, който наредил така, че щом нощта напреднала и всичко живо се смълчало в дълбок сън, Синът му се спуснал от небесните сфери в девственото лоно и в установеното и подходящо за това време се появил на бял свят в облика на роб.

## Глава VI

# Тайнството на смъртта на Исус Христос

- 215 За да проникнем по-дълбоко в тайната на кръста, трябва да направим малко отклонение и да обясним в какво се, изразява същността на предварителния замисъл. Несъмнена истина е, че човек се състои от усещане и разум, свързани чрез разсъдък, който им служи за посредник<sup>200</sup>. Според установения ред усещането се подчинява на разсъдък, а разсъдъкът от своя страна — на разума. Разумът [intellectus] не зависи от времето и света, а е освободен от тях; усещането принадлежи на света и е подложено на движенията на времето; по отношение на интелекта разсъдъкът сякаш се намира на хоризонта, а спрямо усещането като че сияе на най-високата точка, така че в него съвпадат онова, което е под и онова, което е над времето.
- 216 Бидейки присъща на живите твари, сетивната способност не е в състояние да се докосне до над-времените и духовни същности: животното не възприема нещата, отнасящи се до Бога, тъй като Бог е чист дух и повече от дух. Именно по тази причина сетивното познание тъне в мрака на дълбоко невежество относно вечните истини. Движението му се определя от плътта, като в един случай бива предизвикано от силата на желанията, която го влече към плътски удоволствия, а в друг — от силата на гнева, насочена към отстраняване на всички препятствия по пътя към удоволствието<sup>201</sup>. От друга страна, поради причастността си към природата на разума в собствената си природа разсъдъкът се извисява над сетивното и съдържа някои закони, благодарение на които обуздава поривите на страстите като управник, връщайки ги в състояние на равновесие, за да не си постави човек за цел чувствените удоволствия и по такъв начин да се лиши от духовното стремление на разума. Най-мощният от тези закони повелява да не се прави другиму това, което човек не иска да сторят на самия него,

и също да се отдава предпочитание на вечните пред преходните неща и на чистите и светите пред греховните и нечистите. За това съдействуват законите, които светите законодатели са извели от здравия смисъл [ex ratione] и които при обнародването им са били съобразявани с различните места и времена, но (винаги) са имали за цел да оздравят провинилите се против здравия смисъл.

217 В своя полет разумът се въздига още по-нависоко и вижда, че дори усещането да успее да се подчини във всичко на разсъдъка, като престане да следва страстите, имащи същата сетивна природа, все пак човек не би могъл със собствени сили да достигне крайната цел на вечните интелектуални стремления, защото като човек, заченат от семето на Адам, е роден сред плътски удоволствия и животинското чувство побеждава духовността, предавайки се от поколение на поколение. Следователно още в корена на своя произход човешката природа е потопена в плътските удоволствия и чрез тях човек идва на бял свят, заченат от баща; така човешката природа остава напълно неспособна да преодолее временните неща, за да прегърне духовните. Ето защо, ако тежестта на плътските страсти увлича надолу разсъдък и интелекта с такава сила, че те се съгласят да не се противят на тези влечения, то няма съмнение, че принизеният по такъв начин и отвърнал се от Бога човек изцяло бива лишен от радостта да се наслаждава на висшето благо, което съществува умоизпително [intellectualiter]<sup>202</sup> и вечно в наднебесното. Ако, обратно, разсъдъкът вземе надмощие над усещането,<sup>203</sup> трябва още и разумът да владее над разсъдъка<sup>203</sup>, за да може човек свръх всякакъв разсъдък и чрез създадената у него вяра да се приобщи към Посредника<sup>204</sup> и така да бъде привлечен към божията слава на Отеца.

21 Никога нито един смъртен обаче не е успял да надмogne себе си и собствената си природа, още изначално отдадена на греховете от плътските влечения, и да се въздигне над корена си към вечното и небесното освен Исус Христос, сам слязъл от небесата. Той освен това се е възвисил чрез собствената си добродетел — бидейки родена не от

плътско желание, а от Бога, човешката природа у него не съдържа нищо, което би могло да му попречи да се върне към Бога Отец с цялата си мощ. По такъв начин благодарение на единението си с божествената природа човешката природа у Христос е извисена до висшата потенция и изтръгната от бремето на потискащите я преходни влечения. Но Господът наш Христос е пожелал напълно да умъртви и чрез умъртвяването да очисти в човешкото си тяло всички злодеяния на човешката, природа, които ни влекат към низкото, земното, не заради себе си — тъй като не е извършил никакъв грях, — а заради самите нас, така че всички хора, имащи еднаква с Христос човешка същност, да намерят в него очистиението за всички СЕОИ грехове. Доброволна и напълно безвинна, неимоверно жекръста се е превърнала в стихващото умиротворение, оправдание и очистение на всички плътски желания на човешката природа. И цялото изобилие на онова, което съвсем по човешки може да се кзгърши противно на любзвта към ближния, получава завършеност в пълнотата на любовта, с която Христос се е предал на смъртта дори заради (спасението на) враговете си.

219 По такъв начин човешката същност у Исус Христос е изпълнила в себе си всички недостатъци на всички хора. Бидейки максимална, тя обхваща цялата възможност, съдържаща се в чвсвшктя вид, и се явява такова равенство на битието на всеки отделен човек, че е много повече СЕързана с който и да било от негов брат или най-блгзктя му приятел. Максималността на човешката природа се проявява по такъв начин, че Христос влиза в свършено единение с всеки човек, приобщил се към него чрез вялата, и се превръща в самия този човек, без да се губи индивидуалността на влизащите в единението. Чрез това всесвършено сливане се постига истината на онова, което казва: «доколкото сте стопили това на одного от тия Мои най-малки братя, Мене сте го сторили»<sup>205</sup>; и, обратно, всичко, което Исус Христос е заслужил със своето страдание, заслужили са го и онези, които образуват едно цяло с него.

като обаче се запазва разликата в степените на заслуженото според различната степен, в която всеки човек се съединява с него благодарение на вярата, родена от любовта. Затова, след като са били обрязани, кръстени и са умрели в него, отново в него вярващите възкръсват за нов живот и прославени (за вечни времена), в него се съединяват със самия Бог.

220 Така че нашето оправдание не иде от нас, а от Христос. Като всеобща пълнота у него ние постигаме всичко, ако сме го имали (в сърцето си). А тъй като в този живот го постигаме чрез създадената у нас вяра, то и ще можем да бъдем оправдани единствено чрез вярата, както ще сбъсиим по-подробно в следващото изложение<sup>206</sup>.

Ето в това се състои неизразимата тайна на кръста, тайната на нашето изкупление, с която извън пределите на всичко осезаемо Христос показва, че истината, справедливостта и божествените добродетели трябва да бъдат поставяни над временния земен живот, както вечните неща трябва да бъдат предпочитани пред предходните; и че съвършеният човек трябва да притежава търпение и твърдост, любов и смирение: Христовата смърт на кръста явява, че у максималния по своята същност Исус тези и всички други качества са съществували в най-пълната, максимална мяра. Следователно колкото повече човек се издига в безсмъртните добродетели, толкова повече се уподобява на Христос по отношение на съвпадането на максимума и минимума; максималното смирение съвпада с екзалтацията, позорната смърт на добродетелния праведник със славния му живот и така за останалите неща, както за всички тях свидетелствуват животът, страданието и кръстното разпятие на Христос.

## 221 За тайнството на възкресението

Претърпял страдание и смърт, човекът Христос е трябвало да придаде на смъртното си същество безсмъртие, защото иначе не е можел да стигне до славата на Отеца, който е самото безсмъртие и абсолютният живот. За тази цел обаче е било невъзможно да се избегне смъртта, защото как другояче смъртното би могло да възприеме безсмъртието, ако не се отърси от своята смъртност? Как би могло да се освободи от нея, ако не отдаде дължимото на смъртта? Ето защо самата истина говори, когато нарича «несмислени и мудни по сърце» онези, които не разбират, че «тъй трябваше да пострада Христос и да влезе в славата Си»<sup>207</sup>.

В предишната глава се постаряхме да обясним, че Христос е умрял от най-жестоката смърт именно заради нас, хората. Следователно трябва да кажем, че след като не е имало никакъв друг начин да се преведе човешката природа до триумфа на безсмъртието, освен като се победи смъртта, то Христос е приел смъртта, за да възкръсне заедно с него за вечен живот и човешката природа, а животинското смъртно тяло да стане духовно и нетленно. Истинският човек е могъл да бъде само смъртен и не е могъл да отведе смъртната природа към безсмъртието, освен като се отърси от смъртността чрез самата смърт.

222 Чуй само как прекрасно ни наставлява истината, когато казва за това: «Ако житното зърно, паднало в земята, не умре, остава си само; ако ли умре, принася много плод»<sup>208</sup>. Така че, ако Христос беше останал завинаги смъртен, дори и да не умре никога, то как смъртният човек би могъл да даде на човешката природа безсмъртие? И макар самият той да не умре никога, би останал просто единственият смъртен, несполетян от смърт. Та ако е било отредено да «принесе много плод», той е трябвало да се освободи чрез смъртта от самата възможност

да умре, така че, като се възнесе<sup>209</sup>, да привлече към себе си всичко, когато властта му се разпростира не само над света и тленната земя, а и в нетленната небесна област. Това също бихме могли да схванем в нашето незнание, ако държим в ума си онова, за което често говорихме.

223 В предишните разсъждения изтъкнахме, че максималният човек Исус не може да има лично съществуване в себе си отделно от божествеността именно защото е максимален. Вследствие на това се допуска взаимодействие на свойствата на двете особени природи [communicatio idiomatum], за да съвпадне човешкото с божественото, тъй като човечността у бога не може да има от само себе си лично съществуване — тя е дотолкова неделимо слята с божествеността поради висшето единение, че сякаш самата божественост е приела човешко обличие. Човекът обаче е съставен от тяло и душа и разрушаването на този съюз води до смърт. Но дори след пространственото им разделяне в момента на смъртта душата и тялото на Христос не са можели да бъдат отделени от божествената личност, тъй като максималната човешка същност има своето снование в нея и без нея той изобщо нямаше да съществува като човек.

224 Следователно личността на Христос не се е разпаднала заедно със смъртта му, при която не е настъпило дори пространствено разделяне — бидейки центърът, в който се покои човешката същност, личността е останала ипостасно свързана с божествеността. Разделянето се е извършило във времето и пространството съобразно низшата природа, чиято действителна същност допуска отделянето на душата от тялото, което става, когато в часа на смъртта душата и тялото престанат да бъдат заедно на едно и също място и по едно и също време. Ето защо за тялото и душата на Христос, съединени с вечността, е било невъзможно да претърпят тленна разруха. На смърт и отделяне във времето е било подложено единствено преходното земно раждане, така че, след като се изпълнил кръгът, връщайки се към пълното освобождаване от времевата съставност, и след като тялото се отървало окончателно от дви-

женията си във времето, надвремевата истина на човешката природа съединила истината на тялото с истината на душата, оставяйки непреходна в единението си с божествеността, както изисква действителната & същност. Така, след като смътният образ на истината за човека, явил се във времето, се разсеял, възкръснал истинският човек, освободен от всякакво земно страдание: в целия блясък на истината, над всякакви земни движения възкръснал Христос чрез присъединяването на душата към тялото, също надминаващо всяко земно действие, за да не умре повече никога. Извън това единение нетленната същина на човечността нямаше да е в най-висша степен истинно и без смесване на природата ипостасно слята с божествената личност.

225 Относно това можеш да подпомогнеш скромните възможности на човешкия ум и своето незнание с притчата на Христос за пшеничното зърно: като отделно съществуване зърното се разрушава, но запазва непокътната специфичната си същност, посредством която природата възпроизвежда множество други зърна. Ако зърното беше максимално и във висша степен свършено, то, умрайки в най-добрата и плодородна почва, би могло да донесе не стотици и дори не хиляди плодове, а толкова, колкото може да обхване природата на вида. Именно това разбира истината, когато казва, че «ще донесе множество плодове» — множеството (в случая) е крайна определеност без точно число [finites sine numero].

И така, вникни внимателно в следното: именно от това, че човешката същност на Исус се отнася конкретно спрямо човека Христос, произтича разбирането, че тя е същевременно неотделимо свързана с божествеността. По отношение на единението си с божественото тя е в най-пълна степен абсолютна, а доколкото Христос се разглежда като действително съществувал човек, е конкретно ограничена, понеже Христос е човек тъкмо благодарение на тази човешка същност. Така човешката същност на Исус се явява нещо средно между чистия абсолютен и чистата конкретност. Вследствие на това тя е била тленна само в дадено отношение, оставяйки в абсо-

лютната си простота нетленна: по отношение на времевостта, спрямо която е била конкретизирана, е била преходна, докато по отношение на пълната си освободеност от времето, или по надвремето си единение с божественото, е била непреходна.

226 Конкретно ограничената във времето истина обаче е (само) сякаш знак и образ на надвремевата истина. Така конкретизираната във времето истина на тялото е като сянка на надвремевата истина на тялото. Конкретно ограничената истина на душата е също като сянка на душата, освободена от оковите на времето. Докато е потопена във времето, душата не възприема нищо без представни образи [sine phantasmatibus] и изглежда много повече като усещане или разсъдък, отколкото като интелект; когато обаче се издигне над времето, тя се превръща в интелект, съществуващ свободно и независимо от нагледните представи и мислените образи. А тъй като самата човешка природа е била неотделимо вкоренена горе, в божествената непреходност, то и след завършването на разрушимо движение във времето нейното освобождаване е можело да стане единствено по посока на корена на нерушимостта. Ето защо след свършека на времето движение, ознаменуващ смъртта, и след премахването на всички неща, които били привнесени във времето, към истината на човешката природа, Исус е възкръснал не в тежко, тленно и подобно на сянка тяло, подложено на страдания и други въздействия, произтичащи от наложената му във времето съставност, а в истинско, славно, безстрастно, ефирно и безсмъртно тяло според повелята на истината, освободена от всякакви времеви състояния.

Такова висше единение по необходимост и настойчиво искаше самото естество на ипостасното съединение на човешката и божествената природа. Затова Исус, благословеният, трябваше да възкръсне от мъртвите, както самият той казва: «Тъй е писано, и тъй трябваше Христос да пострада и да възкръсне от мъртвите»<sup>210</sup>.

## Христос първ измежду покойните се е възнесъл на небесата

От всичко казано лесно може да се види, че Христос е първородният измежду мъртвите<sup>211</sup>. И наистина преди него, когато човешката природа още не е била достигнала своя максимум и не е била съединена, както у Христос, с нетлението и безсмъртието, никой не е можел да възкръсне. Защото никой не е имал силата да го направи, докато не е дошъл онзи, който казва: «Имам власт да дам душата си и власт, пак да я приема»<sup>212</sup>. Следователно човешката природа у Христос е облякла безсмъртието и сам той е първият (възроден) кълн на унесените в смъртта.

От друга страна, има само една неделима човешка природа и специфична, видова същност [specifica essentia] за всички хора, благодарение на която отделните хора биват хора, като се различават помежду си количествено, като индивидуални единици, така че една и съща човешка природа е присъща едновременно и на Христос, и на човечеството като цяло, без обаче да се смесва численото различие на отделните индивиди. Оттук е ясно, че у Христос е придобила безсмъртие човешката същност на всички хора, които са живели във времето преди или след него или пък ще се появят в бъдещето. Тези разсъждения дават основание да се заключи, че щом е възкръснал човекът Христос, след свършека на всяко земно движение, присъщо на преходността, ще възкръснат чрез него всички хора, за да станат завинаги непреходни.

228 Но макар че човешката същност е една за всички хора, все пак принципите на индивидуалното обособяване, които я конкретизират спрямо една или друга подлежаща основа [suppositum] са различни

и разнообразни; единствено у Исус Христос те притежават висше съвършенство, пълна действена сила и най-близка до човешката природа същност, която е била слята с божествеността. Благодарение на силата на това съединение Христос е бил в състояние да възкръсне чрез собствената си сила, придобита от божествеността, поради което се казва, че сам Бог го е въздигнал от мъртвите. Съчетавайки ведно човека и бога, Христос е възкръснал със собствена сила и нито един човек не би могъл да възкръсне като него освен пак по силата на Христос, който е и Бог.

И така благодарение на Христос и вследствие на общата природа на човечността, заложенa у него, нашата, човешка, природа е ограничила конкретно безсмъртието и пак чрез него, в божественото му подобие ще възкръснем над всяко време, когато секне ходът на времето за нас, родените изцяло във вихъра на това движение. И ще настъпи това в края на вековете. Христос обаче, който единствено по майчина линия е бил роден във времето, не е изчакал за своето възкресение да се изтече целият поток на времето, тъй като времето не е уловило напълно неговото раждане. Забележи, че безсмъртие у Христос е придобила именно (общата човешка) природа, и затова всички ние, било то добри или зли, ще възкръснем, но не всички ще се преобразим в славата, превръщаща ни в чеда божии, осиновени от Бога чрез божия син Христос. Тъй че ще възкръснат всички чрез Христос, но не всички като него и в единение с него, а само онези, които принадлежат на Христос по вяра, надежда и любов.

229 Та ясно ти е — и ми се струва, че не греша, — дето нито една религия не може да е съвършена и да води хората към най-съкровенията и висша цел — мира, ако не възлюби Христос като посредник и спасител, бог и човек, път, живот и истина. Можеш да си представиш колко несмислено е лековерието на сарацините, които твърдят, че Христос е максимален и всесъвършен човек, роден от девица и жив възнесен на небесата, а в същото време отричат, че е бог<sup>213</sup>. Явно трябва да са съвсем заслепени, за да отстояват невъзможното. Дори само от предишното

изложение за всеки, надарен с достатъчно ум, е по-ясна от светлината истината, че не може да съществува съвършен във всяко отношение човек, роден от девица по свръхприроден начин, който да не е едновременно с това и бог. Сарацините неразумно преследват кръста, без да вникнат в неговите тайнства, и затова няма да вкусят божествения плод на изкуплението. Самите те не го и очакват от закона на СЕОЯ Мохамед, който обещава единствено да задоволи сладострастните копнения на плътта им, докато ние с последни усилия се мъчим да уловим нетленната слава с надеждата, че Христовата смърт е угасила в нас тези желания.

230 Юдеите също като сарацините признават Месията за най-великия, всесъвършен и безсмъртен човек, но завладени от същата дяволска слепота, отричат божествеността му. Те освен това също не се надяват да се насладят на Бога като висше блаженство в бъдния живот, както се надяваме ние, Христовите слуги, и също като сарацините няма да го получат. Най-чудно ми се струва обаче, че и едните, и другите вярват в бъдещото общо възкресение, а отхвърлят възможността то да се извърши чрез посредничеството на човек, който е още и Бог. Наистина може да се каже, че след като спре движението на ражданията и унищоженията, универсумът не би могъл да достигне пълно съвършенство без възкресението, тъй като срединната човешка природа е същностна част на универсума, без която той не само не би бил съвършен, но и не би могъл изобщо да съществува като универсум; по тази причина е вярно още, че ако някога спре движението, по необходимост ще загине или целият универсум, или хората, у които природата на всички средни същности достига пълна завършеност, ще възкръснат за непреходната вечност, така че няма да е необходимо да възкръсват другите живи същества, доколкото човекът представлява тяхното съвършенство; по-нататък със същото основание би могло да се твърди, че бъдещото възкресение ще настъпи, за да може всеки човек като цяло да получи от справедливия Бог достойно въздаяние за своите заслуги. Независимо от верността на подобни твър-



## Христос е съдникът на живи и мъртви

дения над всичко трябва да стоп вярата, че Христос е бог и човек и че единствено чрез него човешката природа може да достигне до непреходността.

231 Така че слепи за истината са всички, които вярват във възкресението, а не признават, че самата тази възможност се съдържа в посредничеството на Христос, защото вярата във възкресението означава вяра в божествеността и човешката същност, в смъртта и възкресението на Христос — първородният измежду мъртвите, според онова, което казахме в началото. И наистина той е възкръснал, за да влезе в божията слава<sup>211</sup>, като се възкачи на небесата. Възкачване, което — както аз смятам, — трябва да се разбира като станало свръх всякакво земно движение и дори над влиянието на небесата, защото, макар от божествеността си да е навсякъде, все пак като по-свойствено нему се отрежда онова място, където от вечността няма никакво изменение, страдание, печал и други преходни случайности, присъщи на Бременността. Ние наричаме това място обител на вечната радост и мир, помествайки го над небесата, въпреки че е невъзможно да бъде описано, схванато или точно определено по отношение на пространството.

232 Христос е център и окръжност на интелектуалната природа<sup>215</sup> и тъй като интелектът обхваща всичко, сам той се издига над всичко съществуващо; все пак той се покои като в свой храм сред светите разумни души и интелектуални духовности, които са небесата, възгласяващи неговата слава<sup>216</sup>. Следователно в такъв смисъл, а именно м'ого над всичко, което може да се изрази с думи, разбираме възнесението на Христос свръх всякакво време и място към нетленната обител — като възкачване над всички небеса, за да изпълни със себе си всичко. Бидейки бог, Христос е всичко във всичко и владее в тези умосъзерцаеми небеса като най-съща истина. По отношение на пространствеността седалището му се разполага неповече по окръжността, отколкото в центъра, макар да е център на всички разумни духовни същности като техен живот. Затова той — изворът на живота<sup>217</sup> и крайната цел на душите, казва, че царството небесно е още и сред самите нас, хората.

Кой съдия е по-справедлив от онзи, който е самата справедливост? Като главен източник и принцип ка всяко рационално създание Христос е максималната разсъдност [ratio], от която произтича всеки разсъдък [ratio], изразяващ се в способността да се правят различителни съждения. Затова напълно заслужено съдник на живи и мъртви е онзи, който, оставяйки бог, е възприел заедно с всички рационални създания разсъдната способност ка човешката природа, онзи, който въздава всекиму. Така Христос съди над всяко време от себе си и в себе си всичко, защото като максимален човек съдържа всички създания и всичко се покои в него, понеже е бог. Като бог той е безкрайно сияние, непомрачено от никаква тъмнина. Веществената светлина озарява всичко толкова ярко, че нещата се откриват най-пълно в светлината за самата светлина. Тази безкрайна умосъзерцаема светлина обхваща свръх всяко време както настоящето, така и миналото, както живото, така и мъртвото подобно на телесната светлина, която е субстратната основа [hypostasis] на всички цветове. Самият Христос е като най-чист огън, неотделим от светлината, който няма собствено битие, а съществува в светлината; той е още огънят на духовния животи разума, който в пламъците си изпепелява всичко и като поглъща всички неща, ги изпитва и отсъжда, както съдът на материалния огън подлага на изпитание всички вещества.

234 В Христос биват отсъждани всички рационални духовни същности сякаш се проверява в огъня онова, което може да гори. От тях едно постоянно се преобразява, като достига пълно подобие с огъня: така най-доброто и съвършено злато се нажежава толкова силно, че вече не може да бъде различено от огъня<sup>218</sup>. Друго вещество не се влияе до такава степен от силата на огъня, като например очисте-

ното сребро, медта или желязото. Въпреки това всички тези вещества очевидно се превръщат в огън, макар и всяко в присъщата му степен. Но отсъждащото решение принадлежи единствено на огъня, а не на подложените на горене вещества, тъй като при процеса на горене всяко вещество усеща само силата на изгарящия огън, без да схваща разликата между отделните изгаряни вещества. Така, ако наблюдаваме как се топят при най-силен огън злато, сребро и мед, след като приемат формата на огъня, вече не можем да доловим разликата между металите. Ако обаче беше надарен с разум, самият огън би разбрал степента на съвършенство на всеки метал според различната степен, в която се проявява способността на всеки метал да издържа силата на огъня.

235 Освен това някои горими вещества са устойчиви на огън и могат да поемат светлината и топлината му, без да се разпаднат заради чистотата си, чрез която се уподобяват на огъня в процеса на превръщане. Това обаче става според по-голямата или по-малката степен на чистота — затова други вещества, макар да могат да бъдат нагривани, не се превръщат в светлина, тъй като са нечисти. Така Христос, съдникът, в съответствие с единствения по рода си, съвършено прост и еднообразен съд в един миг сякаш в природен, а не във времеви ред предава на всичко без най-малка завист и съвършено справедливо топлината на сътворения разум, а след като топлината бъде приета, излива отгоре и божествената умосъзерцаема светлина, тъй че с посредничеството на Христос Бог става всичко във всичко и всичко съществува в Бога, като му се равнява, доколкото позволява способността на всяко нещо. Пак по тази причина обаче някои неща, притежаващи по-голямо единство и чистота, са способни да възприемат не само топлината, но и светлината, докато в други случаи поради непредразположението на субектите едва-едва бива доловена топлината, като светлината изобщо не се възприема.

236 Тъй като безкрайната светлина е самата вечност и истина, необходимо е всяко разумно творение, което гори от желание да бъде озарено от блясъка й,

да се обърне към истинното и вечното, като се издигне над земните и тленни неща на този свят. Телесното и духовното имат противоположен начин на съществуване. Така вегетативната сила е телесна и превръща поетата отвън храна в естеството на хранешото се — не живото същество се превръща в хляб, а, обратно, хлябът се превръща в живо същество. Когато обаче интелектуалната природа на духа, чието действие се простира над времето, сякаш на хоризонта на вечността, се обръща към вечното, не може да го превърне в себе си, защото е вечно и неизменно. Самият дух също е неизменен и се превръща във вечността, но не така, че да престане да съществува като интелектуална субстанция, а като се разтваря във все по-пълното си уподобяване на вечните същности, наистина в различна степен: колкото по-дълбоко и по-ревностно е насочен духът към вечността, толкова повече вечните същности усъвършенствуват и спотаяват съкровено битието му в битието на самата вечност<sup>219</sup>. И който се обръща към Христос, се обръща към живота и истината, защото в своето безсмъртие той живее по-пълно от всичко и е самият живот и самата истина<sup>220</sup>. А колкото по-пламенно се обръща човек към него, толкова повече се откъсва от земното и тленното, като се въздига към вечното, тъй щото животът му се спотаява у Христос. Защото добродетелите са зечни, справедливостта остава во веки веков — така пребъдва и истината.

237 Та, който се обърне към добродетелите, върви в пътищата на Христос, които са пътища на чистотата и безсмъртието. Истинските добродетели са божествени озарения<sup>221</sup> и затова онзи, който в този живот се обръща чрез вярата към Христа, сиреч към самата добродетел, ще се намери в чистотата на духа още щом се освободи от ^временния живот, за да пристъпи в радостта от вечното притежание на добродетелта. Нашият дух обаче се обръща тогава, когато напегне всички свои интелектуални сили и чрез вярата, на която подчинява всичко друго, се устрими към най-чистата и вечна истина, когато избере и обича тази истина като своя единствена възлюблена. Обръщането с най-твърда вяра към

истината, която е Христос, означава да се изостави този свят и да се стъпче победно. Най-горещата любов към Христос обаче е онази, с която човек прониква в него все по-дълбоко чрез порива на духа, тъй като той не само е достоен за обич, а е и самата любов. Защото, колкото по-нависоко отива по стълбата на любовта към висшата любов, толкова по-дълбоко се увлича духът в дълбините на любовта, но не по начин, присъщ на времето, а над всякакво време и земен порив.

238 Следователно както всеки любещ живее в любовта, така всички любещи истината живеят в Христос; и както всеки любещ е такъв по силата на своята любов, така всички любещи истинната са възлюбили истината по силата на Христос. Затова онзи, който не е имал Христовия дух в себе си, никога не е познал истината. И както не може да има любещо същество без любов, така е невъзможно да имаме Бога в себе си без духа на Христос, тъй като единствено в Христовия дух можем да почитаме Бога. Затова неприобщените към Христос неверници са безсилни да усетят блясъка и да изпитат славата на превръщението: осъдени са да тънат в дълбока тъмнина и в мрака на смъртта от това, че са се отвърнали от живота, който е Христос. Само от неговата пълнота могат в божията слава да се наситят всички чрез единението. Но за това ще добавя някои неща, когато стане въпрос за църквата, опирайки се на същата основа, върху която се гради нашето утешение.

## Г Глава X

239

### За присъдата на съдника

Явно никой смъртен не може да разбере този съд и решението на неговия съдия, тъй като, бидейки над всяко време и всяка земна дейност, не се извършва посредством сравнително или предварително обсъждане, нито се оповестява с думи и други такива знаци, които изискват време и протакане на делото.

Но както в Словото са били сътворени всички неща — «защото Той рече — и всичко стана»<sup>222</sup>, — така в същото Слово, наричано още Логос, всичко бива съдено. Между присъдата и изпълнението няма промеждутък, а двете действия — възкресението и приемането на последното незначение, стават в един миг. Последната участ бива различна, но и прославата при поместването сред божите чедра, и проклятието, постигащо отвергнатите божии противници, също не са отделени помежду им дори с най-малкия, неделим миг на времето.

240

По своето естество природата на интелекта, извисяваща се над времето и неподложена на времева преходност, съдържа непреходни форми, например математическите, които са по свой начин абстрактни, и дори природни форми, които се таят вътре в самата интелектуална природа и лесно се преобразуват в нея. И двата вида форми са несъмнени признаци за непреходната същност на интелектуалната природа като непреходно вместилище на непреходни неща. Така тя бива движена от естествен порив към най-чистата, абстрактна истина като към крайна цел на своите стремления и краен обект на съвършената духовна наслада. И тъй като тази цел включва всичко, доколкото крайният обект се явява Бог, то и нашият безсмъртен и нетленен ум, който може да се насити само във вечното, остава неутолим дотогава, докато не се докосне до Бога.

241

Ако обаче интелектът, освободен от земното тяло, в което се подчинява на породените от времето мнения, не достига до желаната цел, а вместо това изпада в невежество, макар да продължава да се стреми към истината и да иска страстно, като свое последно желание да схване тази истина не енигматично или в знаци, а несъмнено и лице в лице, то заради отвръщането си от истината в часа на разделението и заради устремяването към тленното той започва да клони към преходните земни страсти, носещи само несигурност и объркване, и най-сетне изпада в непрогледния хаос на чистата възможност<sup>223</sup>, където няма нищо сигурно в действителност. Тогава заслужено се казва, че разумът е изпаднал в интелектуална смърт. Защото битието

на интелектуалната душа е разбирането [intelligere] и животът за нея означава да разбира онова, към което се стреми. Ето защо както за душата вечният живот се състои в крайното постигане на вечния и неизменен предмет на желанията, така вечната смърт я постига с откъсването от този неизменен предмет, последвано от пропадането ѝ в хаоса на объркването, където се мъчи във вечен огън по начин, достоен за нея. Това неописуемо страдание можем да сравним единствено с мъките на човек, лишен не само от важните заподдържането на живота му храна и здраве, но и от всякаква надежда да се сдобие някога с тях, така че, без да угасне никога, умира вечно в никога несекваща агония.

- 242 Такъв горестен живот надминава всяко въображение: живот, който е всъщност смърт, битие, което е небитие, разбиране, което е пълно невежество. В предишното изложение<sup>224</sup> доказахме, че човешкото възкресение е над всяко време, количество и други подвластни на времето движения, тъй като с възнасянето тленното преминава в нетленно, животинското — в духовно, и целият човек се превръща в своя интелект, сиреч в дух, а истинското тяло се разтваря в духа така, че престава да съществува като тяло в себе си, Е своите телесни, количествени и времеви пропорции и изцяло преминава в духа. Това е сякаш обратно на начина на съществуване при земното ни тяло, където е зрим не интелектът, а външната телесна обвивка, която го държи затворен като тъмница, докато при възкресението тялото е в духа така, както духът в тялото и затова както тук, в земното си съществуване, душата бива обременена от тялото<sup>225</sup>, така там, на небето, тялото бива облекчено от духа. От това следва, че както духовните радости на интелектуалния живот са най-големите блаженства, към които се приобщава прославеното в духа тяло, така няма по-големи от адските мъки на духовната смърт, които търпи не само духът, но и тялото в духа. А тъй като нашият Бог, чието постигане означава вечен живот, е познаваем единствено свръх всякакво интелектуално познание, то и вечните радости в него превъзхож-

- дат всяко наше разбиране, бидейки по-големи от всичко, което може да се предаде с някакъв знак.
- 243 По същия начин и мъките на осъдените надминават всички мъки, които могат да се помислят или опишат с думи. Ето защо във всички образи на радостта, ликуването и славата, които познаваме от съчиненията на отците и които са предадени у тях като символи подобно на звуците в музикалната хармония, за да узнаем в тях знаците на вечния живот, има някои твърде несвойствени, чувствено осезаеми символи, които са безкрайно далеч от неувимите за никакво въображение интелектуални образи. Това се отнася и за адските мъки, които биват изобразявани по подобие на изтезанията с огън — горяща сира, смола и други, но не издържат никакво сравнение с изпепеляващите терзания на духа, от които нека ни съхрани в милостта си Исус Христос, нашият живот и спасение, благословен во веки веков. Амин.

## Глава XI

### 244 Тайнствата на вярата

Всички наши предшественици единодушно твърдят, че вярата е начало на разбирането. Така във всяка област на знанието се предпоставят някакви изходни принципи [principia prima], приемани единствено на вяра, и от тях се извлича разбирането на онова, което подлежи на разглеждане. Затова всеки, който иска да се издигне до знанието, трябва да вярва в тези предпоставки, без които изобщо не би могъл да напредне. Или както казва Исаия: «Ако не повярвате, няма да разберете»<sup>226</sup>. Следователно вярата съдържа в неразгърнат вид всичко уопостигаемо, докато умственото, интелектуално познание е разгръщане на вярата. Това значи още, че вярата направлява разума, а разумът увеличава вярата, и затова там, където няма здрава вяра, няма и истинско знание. Човек лесно може да си представи до какви изводи водят след себе си объркването в изходните принципи и полагането на несигурно основание. Най-съвършената вяра обаче е самата истина, която е Исус.

И  
»  
Н.  
Кой не разбира, че най-възвишеният божествен дар е правата вяра? Апостол Йоан казва, че вярата във възплъщението на божие Слово ни води към истината, за да станем синове божи. Откачало той просто ни открива това, а сетне ни разказва за многото дела на Христос, подкрепящи тази вяра, та във вярата да се озари разумът ни. Ето защо накрая завършва с думите: «А това е написано, за да повярвате, че Иисус е Христос, Син Божий»<sup>227</sup>.

245 От друга страна, най-здравата вяра в Христос, пребиваваща твърдо и неизменна в своята простота, може да бъде увеличавана и разгръщана във възходяща степен според дадената (ни) наука за незнанието. Наистина най-великите и дълбоки божествени тайни остават непроницаеми за онези, които само прехождат в този свят, колкото и мъдри да са, а се откриват на малките и смирените във вярата им в Исус, защото в Исус са скрити всички съкровища на мъдростта и знанията и без него никой не може да направи каквото и да било. Той е Словото и всемогъщата сила, чрез която е сътворил вековете върховният Бог, който единствен има власт над всичко земно и небесно. Тъй като Бог е непознаваем в този свят, където рзсъдъкът, мнението или учението ни водят чрез символите от повече към по-малко познатото<sup>228</sup> и напълно неизвестното, то той може да бъде доловен единствено там, където свършват доказателствата и започва вярата. Чрез вярата ние се устремяваме в простота, за да съзерцаваме непостижимо Бога свръх всякаква разсъдъчност и умствена способност на третото небе на най-простата умозримост — в тялото му, но не телесно, защото това тяло е духовно, и в света, но не по земен, а по небесен начин, така че да ни се открие истината за неговата непостижимост, произтичаща от безмерното му превъзходство (над всичко разбираемо). И това именно е ученото незнание, благодарение на което преблаженият Павел е прозрял, възвисявайки се, че Христос, когото единствен нявга е познавал, става толкова по-неведом, колкото повече се издига към него<sup>228</sup>.

246 Така ние, верните в Христа, биваме водени в ученото незнание към онзи връх, който е Христос,

но животинската ни природа ни пречи да го докоснем; а когато се помъчим да се вгледаме в него с окоето на ума, попадаме в непроницаема тъма и знаем само, че нейде сред тази мъгла се издига върхът, на който подобава да обитават единствено жизнените сили, надарени с интелект. Ако обаче пристъпим към върха с по-голяма ревност във вярата, скоро ще се изгубим от взора на онези, които блуждаят в този свят, отдадени само на чувствата, за да доловим с вътрешния слух гласове и тътен и да достигнат до нас всяващите ужас знаци на божие величие. Тогава изведнъж ще разберем, че той е единственият Господ, комуто се подчинява всеобятът, и по безплътните следи от неговите стъпки, следвайки сякаш рисунъка, белязан от печата на божественото присъствие, постепенно ще стигнем там, където в свещената органна музика, в знаменията на пророците и светците ще чуем божия глас, а не вече гласа на смъртните създания и ще можем по-ясно да съзрем самия Бог като през прозирен облак.

247

По-нататък, обхванати от още по-пламенно желание да продължат изкачването, вярващите биват увлечени към простотата на чистата умозрителност, като прекрачват границата, отделяща ги от сетивното, сякаш преминават от сън към бодърстване и от състоянието да чуват към способността да виждат. И там виждат неща, които не могат да бъдат разкрити, защото надминават всичко познато — чуто или изразимос думи<sup>230</sup>. Да се изкажат откриващите се там неща би означавало да се изрече неизречимото и да се долови със слуха онова, което не може да бъде чуто, също както се вижда там невидимото. Наистина като истина благословеният навеки Исус е крайна цел на всяко разбиране, като живот е краен предел на всяко усещане; доколкото е битийна същност, е крайно основание на всяко битие, а като бог и човек е крайната степен на съвършенство за всяко творение. Там той се явява още и като предел на всяка реч и затова може да бъде чуто по непостижим начин. От него изхожда и в него свършва всяка реч и всичко истинно в говоренето е пак от него. Всяка реч е пригодена за излагане на знанието, следователно е пригодна и за

самия него, който е висшата премъдрост. «А всичко, що бе писано по-преди, за наша поука бе писано»<sup>231</sup>. Човешките думи се изобразяват в писмените знаци, а «чрез словото на Господа са сътворени небесата»<sup>232</sup>, така че всички творения са знаци на божие слово. Всеки телесен говор е знак на мисленото Слово, а причина на всяко преходно мисловно слово е непреходното Слово — Логос [Ratio]. Христос е въплътеният Логос на всички логоси [rationum], понеже «Словото стана плът». Следователно той е крайната цел на всичко съществуващо.

248 Ето такива неща се откриват във възходящ ред на онзи, който се издига към Христос с помощта на вярата. Силата, с която действува божествената вяра в него, е неизтощима, защото, ако е голяма, съединява вярващия с Исус и той се възвисява над всичко, останало извън това единение. Ако вярата на такъв човек в силата на Исус, с когото се еднинява, е от нищо ненакърнима, той получава власт над природата и движението и дори може да повелява на злите духове; и чудеса също твори, но не сам, а в Исус и чрез Исус — такива примери ни дават житията на светците.

Свършената вяра в Христос обаче трябва да е наистина велика, абсолютно чиста и основана колкото се може по-действено на любовта. Тя не допуска никакво смесване, тъй като е вяра в най-чистата и всеобща истина. В предишното изложение многократно се връщаме на въпроса за съвпадането на минимума и максимума. Същото се отнася и за вярата, която в абсолютната си простота съществува максимално в битие и възможност; така обаче тя може да е притежание на пътника само ако едновременно с това е схванал истината ѝ — че такова съвпадане има у Христос. Но дори пътникът, чиято цел е единствено според собствените си възможности да добие максималната Христова вяра, която е изцяло в действителност, трябва да възвиси у себе си вярата до степен на неоспорима достоверност, така че (по принципа на съвпадането) да остане минимално вяра и да се превърне в максимална достоверност без ни най-малко колебание в каквато и да било.

249 Всемогъщата вяра е тази, която е така максимална, че е и минимална, и която обхваща в Христос, сиреч в истината, всичко, можещо да бъде предмет на вяра. Макар че в случая равенството е невъзможно и вярата на едного почти никога не достига степенята на вярата у другия, както различните хора не могат да виждат еднакво едно и също нещо, все пак трябва всеки да изживява максимално своя потенциал от вяра в действителността. Тогава, ако в сравнение с други у някого вярата се окаже едва колкото синапено зрънце, при все това силата ѝ ще бъде толкова огромна, че и планетите ще бъдат послушни на волята на вярващия, защото той ще повелява не от себе си, а в силата на божие Слово, с което, доколкото му е възможно, се еднинява максимално чрез вярата; а на божията сила нищо не може да устои.

250 Виждаш какви възможности притежава твоят интелектуален дух в силата на Христос, когато се приобщава към него над всичко друго, така че да живее чрез него, сякаш слято в божественото единение, запазвайки своята индивидуалност като основа на собствения си живот. Това обаче става само когато интелектът, комуто служат сетивата, се обърне в максималната вяра към Христос; затова трябва вярата да се създава от единящата любов, защото без любов вярата не може да бъде максимална<sup>233</sup>. Ако всяко живо същество люби живота и всяко разумно обича да разбира, то как може да вярваме, че Исус е самият безсмъртен живот и необятна истина, и да не го обичаме до краен предел? Наистина животът е предмет на обич сам по себе си и ако най-силно вярваме, че Исус е вечният живот, не можем да не го обичаме. Защото без любов вярата не е жива, а мъртва и дори изобщо не е вяра. Любовта е форма на вярата, която ѝ дава истинско съществуване; нещо повече — тя е знак за най-голяма твърдост във вярата. Така че, ако заради Христос се пренебрегват всички неща, ако в сравнение с него тялото и душата изгубят всякакво значение, това е сигурен знак за най-голяма вяра.

251 Но и голяма вяра не може да има без светлата надежда да вкусим от притежанието на самия Исус.

И наистина как би могъл да има някой твърда вяра, ако не се уповава на обещаното от Христос? Ако н вярва, че ще получи в бъдеще вечния живот, обещан на верните, как изобщо ще вярва в Христос? Или как ще повярва, че Христос е самата истина, ако не се надява безрезервно да изпълни обещаното? И как вярващият, който не лелее мечтата за безсмъртие, би могъл да избере смъртта за Христос? Но понеже вярва, че Христос не изоставя уповаващите се в него, а им дарява вечно блаженство, той има сили да понесе всички бедствия заради толкова голямата награда в отплата.

252 Наистина велика е силата на вярата, която прави човека до такава степен подобен на Христос, че оставя всички грижи, които му носят сетивата, отърсва се от заразите на плътта, броди по пътищата божи с трепет, радостен следва Христовите стъпки, на драго сърце и дори с възторг приема кръста; такъв човек живее в плътта си като чист дух, за когото този свят дава възможността единствено да умре за Христос, а раздялата с него означава живот и единение с Христа. И кой, мислиш, е този дух, в който Христос обитава чрез вярата? Какъв е този изумителен божи дар, та въпреки крехкото си тяло още в земното ни странствуване можем да се издигнем до божественото могъщество в силата на вярата над всичко, което не се слива в единение с Христа? Затова добре е всеки да се постарее да постигне единение с Христос, като умъртвява последователно плътта си и с всяка следваща стъпка се изкачва по стълбицата на вярата, за да се разтвори в дълбокото единение с Бога, доколкото това е възможно в земния ни път. Пълното съвършенство на своята природа човек постига едва след като надхвърли пределите на всичко видимо и земно.

253 Изпълнената със съвършенство природа е онази, която можем да постигнем в Христос чрез умъртвяването на плътта и греха, преобразени по негов образ, а не измислената природа, плод на въображението на магите. Ако се вярва на думите им, с помощта на вярата човек може да се издигне до особена природа на сродни нему и влияещи му духове, като за това е необходимо да се извършат и ня-

кави неясни действия. Възприемайки силата на тези духове, с които се свързват чрез вярата, магите вършат множество необикновени чудеса с огъня, водата или в областта на науките за хармоничните свързвания, като правят видими трансмутациите, показват скритите взаимодействия и други подобни. Във всички тези неща личи явна съблазн и отстъпление от живота и истината. По тази причина магите обвързват с договори и по определен начин се съюзават със злите духове, което на дело издава в какво вярват; нещо повече — действията им при всеки акт на очистване и поклонение сочат, че те ревностно и с голямо благоговение отдават дължимите единствено Богу почести на злите духове, сякаш са способни да утолят щенията им и като че могат да бъдат извиквани с такава средства. Понякога с вярата си постигат изпълнението на мимолетните си желания, но така не само се разлъчват завинаги от Христос, но и се обвързват с духа дотам, че остават сраснати с него навеки в адските мъки.

Благословен е Бог, който чрез Сина си ни избави от мрака на това толкова голямо невежество и ни даде да знаем, че всичко, което се извършва с друг посредник освен самата истина — Христос, по друг начин и с друга вяра освен с вярата в Исус, е лъжа и измама! Защото има само един всемогъщ Господ, владеещ над всичко — Исус, който ни изпълва с цялото си благословение и който единствен може да преизпълни всички наши нужди, предизвикани от човешките ни слабости.

## Глава XII

254

## За църквата

Макар че от казаното дотук вече може да се разбере какво представлява Христовата църква, все пак ще добавя няколко думи, за да не липсва нищо на труда ми.

Степента на вяра при различните хора не е еднаква, от което следва, че тя (не остава в едно и също състояние), а по необходимост нараства или намаля-

ва. Ето защо никой не може да достигне максималната вяра, от която няма по-голяма сила, както не може да достигне и максималната любов. Ако у странника (в този свят) имаше максимална вяра, от която няма по-велика сила, той едновременно с това би трябвало да е неин притежател [comprehensora]. Така максимумът, който се явява висш предел в даден род, в същото време е начало на следващия, по-висш род. По тази причина в абсолютната си простота максималната вяра не може да съществува у никого, който едновременно с това да не е (неин) притежател, както максималната любов не може да съществува просто у любещия, който да не е заедно с това и любим. Затова в абсолютната им простота максималната вяра и максималната любов съвпадат единствено у Исус Христос, който е бил и странник, и обладател (на максималната вяра), едновременно любещ човек и възлюблен Бог. Всичко обаче се заключава вътре в самия максимум, защото максимумът обхваща всичко. Следователно във вярата на Исус Христос се заключава всяка истинска вяра и в любовта на Христос — всяка истинска любов, макар че по степените си остават винаги различни.

- 255 Тези различни степени обаче са винаги под максимума и над минимума, поради което никой не може да достигне простотата на максималната Христова вяра, чрез която да схване бога и човека Христос дори ако в действителност притежава — доколкото му е възможно — максималната Христова вяра. Но и никой не може да обича Христос толкова много, че да не може да го възлюби още повече, защото той е любовта и милосърдието и затова е безкрайно желан. Такава безкрайна любов обаче е невъзможна нито в този, нито в бъдния живот, защото любещият освен човек трябва да стане и Христос. Всички, които се сливат ведно с Христос било чрез вярата и любовта в този живот или чрез пълното постигане и блаженото притежание в бъдещия, като се запазва разликата в степените, се съединяват по такъв начин, че да не се загуби различието при по-нататъшно единение, тоест никой не съществува в себе си без единението и никой не отпада поради единението от своята степен.

- 256 Такова обединение е църквата, или свързването на множеството в едно, също както многото членове, всеки от които има свое място, са свързани в едно тяло; никоя част не е еднаква с друга и всяка съществува (само) в единното тяло, посредством което се съчленява с всички останали части; в това единение никой член не може има самостоятелен живот и съществуване отделно от тялото, макар че в цялото една част е всички останали само посредством самото тяло на нашата вяра — докато трае земният ни път — цяло, каквото представлява тялото. Ето защо истина може да съществува единствено в духа на Христос, като се запазва редът на различно приобщените вярващи, но така, че различието се намира в съгласие в единния Исус. Но стига само в мига на възкресението да се освободим от тази воинствувача църква, и ще можем да възкръснем само в Христос, за да има също и една единна църква на тържествуващите, като пак всеки бъде в своя ред. И тогава истината на кашата плът не ще остане в себе си, а в истината на Христовата плът, истината на тялото ни ще е в истината на Христовото тяло и истината на духа ни ще пребъде в истината на духа на Исус Христос, както пръчките на лозата, така че всички хора ще имат една единна природа — човешката природа на Христос, и всички духове един-единствен дух, духа на Христос; и всяко нещо ще бъде в него, съединения от всички Христос. Тогава онзи, който в този живот приема одного от Христовите люде, приема самия Христос и каквото прави на един измежду най-смирнените и слабите, прави го на Христос. Така, който ранява ръката на Платон, ранява самия Платон и който причинява болка дори на малкия пръст на човека, уязвява самия човек; а който в отечеството си се радва заради най-нищожния измежду хората, се радва заради Христос и във всеки вижда Исус, а чрез него и благословения Бог. Именно посредством Сина си Богът наш ще е всичко във всичко и всеки чрез пребиваването си в Сина ще е заедно с Бога и всички хора, за да няма никаква завист и да не липсва нищо на пълната радост.

- 257 Тъй като в земното ни странствуване вярата в



нас постоянно може да нараства, значи може да нараства и любовта. И макар че в реалното си битие всеки човек се намира на такава степен, че актуалното му преминаване на по-висока степен със собствени сили е невъзможно, все пак, докато е на една степен, той притежава възможността да премине в друга, въпреки че чрез общата основа такава безкрайна прогресия в степените е (също) невъзможна. Ние обаче трябва по милостта на господата наш Исус Христос да се потрудим да изведем тази наша възможност в действителност, за да вървим от добродетел към добродетел и от степен към степен благодарение на самия него, който е вярд и любов. Без него силите ни за нищо не стигат да създадем от себе си, а всичко, каквото можем, можем го в него, който единствен е в състояние да изпълни онова, което не ни достига, за да открием, че в деня на възкресението сме станали негова неотменна и достойна част. Милостта, която ни е дарена—да увеличаваме вярата и любовта си, несъмнено можем да измолим, но само като вярваме и обичаме с всички сили и отправяме постоянни молитви, когато пристъпваме към трона му с упование, защото той е безкрайно милосърден и не оставя никой да бъде измамен в благочестивото си желание.

- 259 Ако над тези неща — такива, каквито са, размислиш с цялата дълбочина на ума си, ще усетиш как в теб се разлива, обземайки те, чудна духовна сладост; с вътрешното обоняние ще доловиш като в разнасящ се благоуханен дим ароматния вкус на неизразимата божествена благост, която, пронизвайки те, Бог ще остави в теб и на която ще се наситиш напълно едва когато се яви славата му. Като казвам, че ще вкусиш до насита, това не означава, че ще има пресищане, защото тази безсмъртна храна е самият живот и както желанието за живот непрекъснато нараства, така винаги е неутолим гладът за храната на живота. Тя обаче никога не се превръща в природата на хранещия се, защото тогава би настъпила пресита и отвращение от храната, която обременява и която, изчезвайки като храна и превръщайки се в храненото, не би могла да даде вечен живот. Интелектуалното ни желание

е да водим живот на умствено съзерцание, тоест постоянно да проникваме все повече в живота и радостта, а тъй като такъв живот няма край, блажените с несекващ порив се стремят към него. И те се насищат, като че утоляват жаждата си, черпейки направо от извора на живота. Пиещите са винаги блажени и с утолена жажда, но никога няма да престанат да пият или да почувствуват пресищане, защото това животопитие не отминава в миналото и трае във вечността.

- 259 Благословен е Бог, дарил ни с ум, който не намира удовлетворение във времето! Устремът му го тегли безкрайно, а от това, че не може да бъде наситен с нищо, подвластно на времето, умът постига истината за своето безсмъртие и извисеност над всичко преходно и земно и така научава, че е невъзможно да се засити с лелеяния интелектуален живот другояче, освен като се наслаждава на висшето, максимално и никога неотслабващо благо, където наслаждението не отминава в миналото, защото и влечението към него никога не намалява. За да използваме един пример, отнасящ се до тялото, можем да кажем, че това е както ако на някой седнал на масата на велик владетел и изпитващ голям глад се подава любимото му ястие, така че той изобщо не се сеща да пожелае друга храна, а и естеството на желаното ястие бъде такава, че с насищането апетитът само още повече се изостря; ако (най-сетне) тази храна никога не се свършва, то явно онзи, който я поглъща, би бил винаги сит, но постоянно би възжелавал една и съща храна, непрестанно теглен в желанието си да я вкуси. Така той ще бъде винаги в състояние да поема храната, чието основно достойнство е постоянно да възпламенява влечението на хранещия се към себе си. Такава способност притежава и природата на интелекта, която, поглъщайки в себе си живота, се превръща в живот благодарение на собственото си обратимо естество, както въздуха, който поема слънчевия лъч и се превръща в светлина. Именно поради тази причина интелектът, който има природа, способна да се превръща в интелигибилното, вниква само във всеобщото, в непреходните и непроменими същности; негов обект е не-

преходната истина, към която се стреми умосъзерцаемо и която постига във вечността с покоя на вечния мир у Исус Христос.

260 Тази е тържествуващата църква, в която е Богът наш, благословен во веки веков, където по силата на висшето единение истинският човек Исус Христос е така съединен божия Син, че човешката му природа съществува само в божествеността. В божие твеното човешкото съществува чрез неизразимо ипостасно единение и въпреки че се запазва истинската същност на човешката природа, единението не може да стане по-висше и по-просто от това, което е. Отгук следва, че ако всяка разумна природа се обърне в този живот към Христос с висша вяра, надежда и любов, то въпреки че се запазва истината на отделната личност, разумната природа бива до такава степен единена (с божественото), че всички — ангелите не повече, отколкото хората — съществуват единствено в Христос, а чрез него в Бога, като истината на тялото на всеки един бива погълната и увлечена от духа. Така, макар и да съхранява истината на собственото си битие, всеки един от блажените е в Христос самият Исус Христос и чрез него в Бога е самият Бог, както Бог, който остава абсолютният максимум и при все това е в Исус Христос самият Исус и чрез него е всичко във всичко.

261 Църквата не може да е по-единена по никакъв друг начин, защото определя единството на множество хора, като се запазва личностната истина на всеки без смесване на природи и степени. Колкото обаче е по-единна църквата, толкова е по-велика и следователно именно църквата на вечно тържествуващите е най-великата, тъй като не е възможно по-голямо единение на църквата от нея. Затова достойно за удивление е онова единение, където се откриват и абсолютно максималното божествено единение, и единението на божествено и човешко у Исус, и единението на божествеността на Исус с единството на блажените в триумфиращата църква. Абсолютното единение обаче не е по-голямо или по-малко от съединяването на двете природи у Исус или от единството на блажените в отечеството

им, защото като максимално единение, което е единението на всички съединения и така е всяко единение поотделно, не допуска повече или по-малко — логично следствие, произтичащо от (висшата) му единност и равенство, както показахме в първата книга. Съединението на природите у Христос също не е по-голямо или по-малко от единството на триумфиращата църква, защото като максимално единение на природите не допуска нарастване или намаление.

262 Следователно всички многообразия, свързани в единност, водят тази единност от максималното единение на двете природи у Христос, благодарение на което единството на църквата е това, което е. Но единството на църквата е максимално постижимото църковно единство и поради своята максималност съвпада там, горе, с ипостасното единство на природите в Христос. А тъй като самото единение на природите у Исус е максимално, то съвпада с абсолютното единение, тоест с Бога. Макар да не изглежда така единно като ипостасното единство, в което се съединяват само двете природи на Христос, или като абсолютно простото божествено единство, където не може да има никаква другост или различие, все пак единството на църквата, което е единство на подчинените ѝ, се разрешава чрез Исус в божественото единение, от което води началото си. Това наистина може да се види още поясно, ако се обърнем към онова, което неведнъж установявахме дотук. Абсолютното единение е светият Дух. Максималното ипостасно единение обаче съвпада с това абсолютно единение, поради което единението на природите у Христос по необходимост съществува във и чрез абсолютното единение, тоест светия Дух. От друга страна, както показахме по-горе, църковното единство съвпада с ипостасното. Затова единството на тържествуващите е в духа на Исус, който е в светия Дух. Така говори самата истина в евангелието на Йоан: «И славата, която Ми бе дал, Аз дадох тям, за да бъдат едно, както ние сме едно; Аз съм в тях, и Те в Мене, за да бъдат в пълно единство»; за да бъде църквата във вечния покой толкова свършена, че да не може да стане

по-съвършена, и да бъде така неизразимо преобразена от лъчите на славата, че във всичко да се открива единствено Бог. Към тази слава, съпроводена от висшия триумф, ние се стремим страстно, мо- сърце да благоволи и да ни дари славата в безкрайната си милост посредством своя Син, Господа наш Исус Христос, и в него чрез светия Дух, за да вкусваме вечно от неговото съзерцание, от Бога во веки веков благословен.

\*

263

## Писмо на автора до господин Юлиан, кардинал на Светата църква

Сега вече, отче благочестиви, можеш да приемеш онова, което отдавна жадувах да постигна, изминавайки пътищата на различни учения, и за което по-рано не ми стигаха силите чак докато веднъж, на връщане от Гърция, не бях осенен насред морето: вярвам, че то беше върховен дар от отеча на всяка светлина, от когото е всеки съвършено благодар. Стигнах дотам, че да мога да обгърна по непостижим начин непостижимото в ученото незнание, прехвърляйки границите на познаваемото, на онова, което човек може да узнае за вечните истини. И ето че сега в онзи, който е самата истина, доведох докрай изложението на учението за ученото незнание с тези три книжки, които могат да бъдат съкращавани или разширявани въз основа на един и същ принцип.

264

Когато се задълбочава в тези неща обаче, всяко усилие на нашия, човешкия, гений трябва да се насочва към онази висша простота, където съвпадат противоположностите: този замисъл е разработен в първата книга. От това втората книга извлича някои следствия относно универсума по начин,

който надхвърля обичайния път на разсъждение у философите, и затова ще се сторят странни<sup>234</sup> на мнозина. Най-сетне току-що завърших третата книжка за преблагословения Исус, изхождайки винаги от същата основа, и колкото повече нарастваше вярата ми, толкова по-велик в ума и сърцето ми ставаше за мен Господ Исус Христос. Наистина никой, имаш вяра в Христос, не може да отрече, дето желанието му се възпламенява още по-силно, изминавайки този път, така че, като види след дълги размишления и възхождения, че единствено преблагият Исус е достоен за обич, с радост изоставя всичко и го прегръща като истински живот и непресъх-ваша радост. Пред онзи, който влиза по такъв начин в Исус, отстъпва всичко и никакви писания, изобщо нищо на този свят не може да му създаде трудности, защото поради обитаващия в него Христов дух той се превръща в Исус, който е последният предел на всички интелектуални желания. Обърни се към него със смирено сърце, преблагочестиви отче, и в усърдните си молитви спомени мене, окаяния грешник, та ние също да заслужим наградата да му се наслаждаваме във вечността.

ЗАВЪРШЕНО В КУЗА  
НА 12 ФЕВРУАРИ  
1440 Г.

# ИНДЕКС НА ПО-ВАЖНИТЕ ФИЛОСОФСКИ ТЕРМИНИ В «УЧЕНОТО НЕЗНАНИЕ»

Accidentia (accidens) — I, 27, 52, 53, 54, 78; II, 100, 110, 111; III, 207.  
Случайност (случайно бивашо)  
Actualitas — I, 56, 70; II, 97, II, 168.  
Действителност  
Actus (actu) — I, 5, 11, 12, 13, 42, 45, 62, 68, 70, 73, 92;  
actus essendi, actus infinitus — II, 118, 119, 124, 125, 128, 130, 135, 137—140, 142, 148, 150—152, 154—156, 171; III, 206, 257.  
Действителност на съществуването  
Безкрайна действителност  
Aequalitas (aequaliter) — I, 9, 19, 21, 22—24, 26, 80—81, 88; II, 182, 186, 106, 120, 129; III, 235, 249, 254.  
Равенство (равнобитийно)  
Aeternitas — I, 21, 28, 59, 63, 72, 87; II, 101, 104, 107, 114, 140; III, 224, 236, 258, 259.  
Вечност  
Affirmatio — I, 12, 78, 80, 86, 87, 89; III, 203, 229, 231, 232.  
Утвърждение  
Alteritas — I, 3, 18, 19, 20, 71, 76; II, 107, 128.  
Другост, преминаване в друго  
Anima — II, 93, 116, 134, 141, 143, 145, 146, 150, 166, 168; III, 223, 224, 226, 227, 232, 242, 250.  
Душа (Световна душа)  
Bonitas — I, 63, 89; II, 103; 111, 201, 211, 258.  
Благост  
Causa — I, 15, 79, 84, 88; II, 90, 99, 102, 141; III, 247.  
Причина  
Complicare (complicatio) -explicare — 61, 68, 69, 75, 76, 77, 79, 84; II, 105, 106, 119, 123, 124, 132, 145, 151, 155, 161; III, 191, 197, 204, 244.

Съдържащо сгръщане и разгърщане  
Concordantia — II, [178; III, 244, 256.  
Хармония  
Contractio — I, 5—7, 12; II, 90, 114, 116, 123, 128, 137, 139, 150; III, 181, 183, 190, 191, 196, 199, 202, 205.  
Ограничаване в конкретното  
Differentia (differe) — I, 9, 29, 32, 68, 84; II, 91, 113, 137; III, 182, 184, 219, 236, 255.  
Различие (различаване)  
Diversitas — I, 29, 48, 54, 63, 65, 71, 77; II, 98, 104, 106, 110, 115, 118, 120, 149; III, 184, 187, 189, 216.  
Разнообразие  
Emanatio — III, 199.  
Еманация  
Ens — III, 195, 196.  
(Същностно) съществуващо  
Entitas — I, 5, 14, 22, 51, 53, 73, 80; II, 111, 113, 115; III, 195, 199, 247.  
Битийна същност  
Essentia — I, 45, 46, 48, 56, 75; III, 225, 227, 228.  
(При)същност  
Exemplar (imago) — I, 30; II, 143, 147, 148, 151, 173.  
Образец (изображение)  
Figura — I, 33, 34—36, 61, 71; II, 92, 113, 119, 163; III, 191, 207, 210, 247.  
Фигура  
Finitas (finitudo) — I, 7, 14, 50, 63, 70, 72, 77; II, 99, 114; III, 225.  
Крайност  
Ограниченост  
Forma — I, 22, 32, 65, 70; II, 102, 129, 130—133, 134, 135, 142, 144, 148, 150, 151, 155, 173, 174; III, 191, 194, 211, 214, 234, 240, 250.  
Форма

Ignorantia (αγνοία) — I, 4, 10, 33, 51 (docta), 64, 74, 84, 86, 89; II, 90, 95, 97, 111, 132, 140, 171, 174; 111, 181, 210, 222, 225, 241, 245, 253.  
Незнание (учено)  
Imaginatio — I, 27, 29, 31, 33, 37; II, 94, 119, 144, 150, 161.  
Въображение  
Infinitas — I, 52, 87, 88; II, 104, 113, 114, 135; 111, 196.  
Безкрайност  
Intellects — I, 2, 10, 11, 12, 27, 28, 29, 31, 37, 48, 51, 52, 53, 65, 76, 77, 87; II, 93, 94, 100, 102, 103, 109, 114, 118, 123, 125, 126, 142, 144, 150, 161; 111, 192, 194, 196, 204, 206, 207, 215, 216, 226, 229, 232, 242, 244, 250, 254, 259, 264.  
Разум  
Разбиране  
Intelligentia — I, 27, 38, 67, 72, 89; II, 116, 142, 146, 148, 155; III, 195, 244, 245.  
Разумна същност  
Lux — I, 5; II, 93, 146, 166, 177, 179; III, 207, 233, 235.  
Светлина  
Materia — I, 31, 68, 85; II, 97, 102, 129, 130, 132, 135, 140, 142, 143, 147, 149, 151, 152, 155, 173; III, 194, 208, 212.  
Материя  
Maximitas (absoluta) — I, 5, 12, 14; II, 113, 139, 179; III, 185, 192, 193, 196, 198, 199, 207, 219.  
Максималност (абсолютна)  
Mensura — I, 9, 10, 45, 47, 52, 60, 61, 65, 72; II, 91, 159, 176; III, 191, 199.  
Мяра  
Motus — I, 27, 65, 73, 76; II, 91, 94, 106, 107, 145, 151, 152, 153, 155, 157, 159, 160, 161 — 164, 173, 174, 175, 178; III, 215, 217, 224, 226, 228, 230, 239, 242, 248.  
Движение  
Natura — I, 2, 4, 5, 12, 15, 18, 19, 20, 21, 23, 26; II, 94, 95, 97, 116, 124, 130, 132, 140, 142, 145, 146, 153, 166, 169;

III, 184, 186, 190, 192, 194, 196, 197, 202—205, 208, 216, 224, 228, 230, 235, 236, 240, 248, 252, 258, 259, 261, 262.  
Природа  
Necessitas — I, 10, 17, 29, 69; II, 114, 129, 131, 133, 142, 150.  
Необходимост  
Numerus — I, 3, 13, 14, 18, 23, 32, 60, 68; II, 94, 105, 108, 109, 110, 149, 172, 176; III, 182, 183, 219, 225, 250.  
Число  
Oppositio — I, 12, 43, 69, 77, 78; II, 113; 111, 188, 191.  
Противоположност  
Participatio — I, 50—53; II, 102, 103, 108, 154, 165, 166, 172; III, 183, 186, 212, 216, 234, 242.  
Причастност  
Pluralitas — I, 6, 7, 13, 14, 21, 57, 62, 76; II, 98—100, 108, 109, 113—116, 117, 119, 123; III, 182, 184.  
Множественост  
Possibilitas — I, 10, 31, 42, 71; II, 97, 114, 128, 129—131, 132—135, 137—142, 144, 148, 152, 168, 174; III, 206, 222, 225, 230, 231, 241, 250, 257.  
Възможност  
Principium — I, 2, 12, 14, 15, 28, 29, 43, 44, 63, 65, 81, 84, 87; II, 113, 123, 163, 179; III, 188, 203, 208, 233, 244, 263.  
Начало, принцип  
Processio — I, 22, 24, 25, 29, 87; II, 96; III, 183, 188, 257.  
Протичане  
Proportio — I, 2, 3, 13, 30, 31, 62; II, 93, 94, 96, 102, 114, 155, 164, 170, 172, 176, 178; III, 187, 191, 208.  
Съотношение  
Пропорция  
Quantitas — I, 3, II, 12, 37, 39, 55, 61; 96, 105, 107, 110; III, 242.  
Количество  
Quies — I, 27, 72, 73; II, 104, 106, 107, 120, 121, 155, 173; III, 199, 232, 262.

Покой  
Ratio — I, 2, 5, 11, 12, 17, 27, 33, 47, 48—50, 76, 85; II, 90, 92, 93, 102, 108, 119, 129, 138, 144, 146, 147, 149, 179; III, 191, 211, 214, 215—217, 226, 233, 235, 245, 247.  
Разсъдък  
Sensus — I, 11, 27, 31, 37; II, 94, 119, 133, 144; III, 205, 215, 217, 226, 247, 250.  
Усещане, сетивност  
Similitudo — I, 9, 10, 26, 30, 31, 51, 57, 62; II, 93, 109, 122, 126, 150, 177; III, 206, 214, 228, 234—236.  
Подобие  
Substantia — I, 27, 52, 53, 54, 78; 100, 107, 110, 129, 142, 146, 149, 151; III, 207, 236.  
Субстанция  
Unitas — I, 5, 6, 13, 14, 18, 20—29, 55, 56, 57, 58, 60, 63, 65, 66, 71, 75, 76, 77, 80, 81, 84, 87, 88; II, 99, 100, 105,

106—110, 113—115, 119, 120, 123, 126, 127, 128, 129; 111, 182, 202, 204, 212, 248, 249, 250, 253, 255, 256, 260, 262.  
Единност (единичност, единица)  
Unum — I, 5, 14, 17, 18, 21, 27, 29, 30, 37, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56—60, 63, 64, 68, 70, 86, 88; II, 91, 94, 95, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 109, 113, 114, 116, 123, 128, 129, 131, 148, 149, 154, 155, 172, 174, 175, 176, 178, 180; III, 189, 195, 197, 219, 256, 263.  
Единно  
Veritas (veruni) — I, 8, 10, 18, 29, 32, 56, 61, 78, 84, 85, 86, 87, 89; II, 90, 92, 93, 94, 105, 111, 117, 129, 142, 146, 148, 149, 153, 156, 162, 174, 179; III, 181, 191, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 229, 232, 236—238, 241, 244, 247, 248, 249, 251, 253, 256, 259, 260, 263.  
Истина (истинно)

## БЕЛЕЖКИ И КОМЕНТАР\*

### ЗА УЧЕНОТО НЕЗНАНИЕ

<sup>1</sup> Кардинал Джулиано Чезарини (1398—1444). Произхождал от стар римски род. При Папа Мартин V е легат на съборите в Базел и Ферара за борба против хуситството. Доктор по право в Падуанския университет, той пръв събужда интереса на Николай Кузански към античната философия. След противопоставянето си на папа Евгений IV Чезарини участва в похода на крал Владислав Ягело (Варненчик) срещу турците и загива в битката при Варна. На него Кузански посвещава още съчинението си «За предположенията» (*De coniecturis*) написано вероятно в годината на смъртта на кардинала — 1444.

<sup>2</sup> Въпреки претенциите за оригиналност на заглавието «За ученото незнание» Кузански отбелязва в «Апология на ученото незнание», че е заимствувал израза от Августин. Всъщност традицията на гръцката «агносия» дава разклонения и в обичайния, порицаващ смисъл на «невежество», и в ироничната майевтика на Сократ — като метод за «диалогуване», и най-вече в това, което кристализира като «учено незнание» — в схващането на Платон за съотносимостта на знание и битие: «За съществуващото ние имаме знание а за несъществуващото е необходимо да има незнание» (Държавата, V, 20). От неоплатонистите насетне и особено у Псевдо-Дионисий, Ареопагит, чиято интерпретация изцяло възприема Кузански, незнанието (съответно безмълвието, неизразимостта) става «съвършеното знание за онзи, който не-съществува и е над всичко познаваемо (I послание до божия служител Гай); не-знание, до което обаче се достига чрез усилни знания, утвърждавани и на по-висока степен отрицавани, или «чрез не-знанието да се получи знание сзърх ума» (вж. «За мистичната теология», 1001A). Колкото и да е обзет от ареопагитската мистика на непознаваемостта, Кузански схваща *dōcta ignorantia* като принцип (*regula*) на «обучаване» в непознаваемото, изместващ акцента върху необходимото натрупване на знанията: както показват съчетанията «доктрина на незнанието», «наука за незнанието» (в «Невежиет за ума», V, 13) и в Апологията «свето незнание», латинската «разсъдъчност» на Николай влага в онтологизиращото гръцко значение на незнанието много от гносеологичните пристрастия на своите, латински предшественици. Близък превод до «учено» е знаещо, образовано, просветено, обучено незнание.

<sup>3</sup> За удивлението като начало на философствването говори Платон в диалога «Теетет», но явно мястото е подсказано от Аристотеловата «Метафизика», I, 2, 983a.

\* В коментара са използвани някои от бележките на немското издание на латинския текст Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*, Hamburg, 1977—79.; изданието на А. Ф. Лосев, Николай Кузанский — Избранные философские сочинения, М., 1937; изд. Николай Кузанский, Соч. в двух томах, М., 1979. Бележките, означени с \* са на В. А. Андрушко.

<sup>4</sup> С «разум» (или по-често с «интелект») се превежда понятието intellectus, детайлно разработено от Кузански (вж. индекса на термините). От Анаксагоровия «нус» през Платон, неоплатониците и средновековната им интерпретация разумът е висшата духовна сила, «постигащ непостижимо» в извисяването си над разсъдъка [ratio]. Разсъдъкът, който е «много по-долу от интелекта» (I, 76), е само ограничена способност на ума, т. е. логическа реационалност оперираща с образи и различителни сравнения. Деленето на душата у Платон на четири йерархични степени: висша — разум, втора степен — разсъдък, трета — вяра и четвърта — предположение (Държавата, VI, 21) е традиционно, както и Аристотеловото определяне на познавателното движение от усещанията [sensus] към разума (цитирано в «Невежиет за ума»). Познатата още от Платон теория за съподчиняването, за овладяването на сетивата от разсъдъка и на разсъдъка от разума е разработена в трета книга на «Ученото незнание» (216—217) със засилен неоплатонически момент относно взаимната причастност на отделните степени. У Кузански интелектът е още главната движеща сила на ученото незнание (II, 161); във висшите си проявления като абсолютен интелект, отърсен от сетивното и разсъдъчното, в предекстазно състояние той се идентифицира с духа и целия човек («целият човек се превръща в своя интелект, сиреч в дух» — III, 242). Интелектът се съотнася още с действителността и възможността: у Бога максималният интелект е изцяло в действителност и служи като граница за възможността на всяка интелектуална природа (III, 206). Сродни понятия у Кузански, означаващи познавателната способност или интелектуалността като битийна същност, са intellectio, intellectualitas, inelligentia. В разбирането на «интелигенциите» като чисти духовни ещности, носещи божествените идеи, се чувствава влиянието на Дионисий Ареопagit.

<sup>5</sup>\* «Приеми от германеца. . .» — Този намек за произхода на Николай Кузански се свързва с традиционното смирение, което дължи в своите «груби приумици» провинциалистът на културата на «пестивските латинци» — италианците, както това показва встъплението към друго съчинение на Кузански — «За всеобщото съгласие».

## КНИГА ПЪРВА

<sup>6</sup> Съотношението между мнение [гр. doxa] и истинно знание [episteme] е основен гносеологичен проблем на античната философия още от Хераклит и Елеатите. За «правилно мнение» и «знание» говори Платон (срв. «Менон», 97; «Теетет»; «Държавата», 476d—480a), а Аристотел развива своето схващане в «Топика». Тук Кузански се придържа към традиционния възглед за погрешността на мнението като породено от сетивната привидност. За да изрази степените на истинното в съжденията, той въвежда специално понятие «предположение, догадка» (вж. De coniecturis).

<sup>7</sup> Учението за несъотносимостта (диспропорционалността) на крайното и безкрайно може да се отнесе към Аристотел («За небето», А 6, 274). Формулировката: «не съществува никаква пропорция на безкрайното спрямо крайното», е обичайна за средновековното мислене и по-специално за Тома Аквински. Кузански неколкократно я повтаря в своите първа, трета и шестнадесета проповед, в «Апо-

логия на ученото незнание» (11, 18) «За съзерцанието на Бога» (1, 23). в Посланието до Йоан от Сеговия (VII, 98) и др.

<sup>8</sup> Освен «число numerus може да означава порядък, съразмерност, ритъм, хармония (за тези значения по-подробно у: А. Ф. Лосев, Музика как предмет логики, М., 1927). В «Ученото незнание» числото е не само математическа величина, а пораждащ, организиращ, структуриращ принцип на битието, като понятието за математическо число се извлича по подобие от «битийното число»: У Кузански се запазва и значението на numerus като индивидуална обособеност на нещата, развито от Плотин в III и IV (671) кн. на «Енеадите»:

<sup>9</sup> За Питагор у Аристотел, Мет., I, 5, и Диоген Лаерций, Животът на философите, кн. VIII, 1 (изд. «Народна култура», С, 1985, с. 213—224).

<sup>10</sup> За Сократ у Платон, Апология на Сократ, 21 d, 23 b, 29 ab.

<sup>11</sup> «Соломон казва. . .»: срв. Екlesiаст, I, 8

Немощни са думите;  
човек не може всичко да изкаже;  
око не се насища с гледане  
ухо от чуване не се напълня:

(превод С. Л. Вълчанов)

«Един друг мъж. . .» — Книга на Йов, гл. 28, 20

Откъде тогава мъдростта идва;  
къде е мината на истинския разум?  
Тя е скрита от очите на всичко живо.

(превод Г. Крумов)

<sup>12</sup> Аристотел, Мет., II, 1, 993b.

<sup>13</sup> В текста: maxima doctrina и natura maximitatis.

<sup>14</sup> За единността като битие се говори по-нататък: I, 8, 22; за единността на максимума: I, 5, 6.

<sup>15</sup>\* Терминът «contractio» има важно значение във философията на Николай Кузански, отнасяйки се до всички степени на битието, универеума, човечеството («За съзерцанието на Бога», IX), душата («Берил», VIII, 24), конкретизирането на множествеността от единното съществуващо («Насърчения», I) и др. По-подробно у: Jacobi, K. Die Methode der Cusanischen Philosophie. München, 1969, S. 271. is\* Теорията за съвпадането на максимума и минимума пронизва почти цялото творчество на Кузански, въпреки че в «Ученото незнание» тя не се обвързва така ясно с теорията за съвпадането на противоположностите (coincidentia oppositorum), както в по-късните съчинения «За съзерцанието на Бога», «Берил», «За математическото съвършенство» и др.

<sup>17</sup> Обитанието в непостижима светлина е отглас от «Тимей» (1, 6), но самата светова символика у Кузански се влияе от ареопагитската символика за непостижимата светлина на божествения мрак. <sup>15</sup> Абсолютният максимум на Кузански се отъждествява с трансцендентното Единно на Платон и неоплатониците именно когато се конкретизира в множеството на нещата като тяхна «единна мяра», тоест престава да бъде единно-в-себе си, съществувайки сякаш като максимално умножена единица, като овеществената единна идея на множествеността.

<sup>19</sup> Теорията за безсилието на буквалното разбиране, когато се обръща внимание не на необходимия смисъл [dynamis] на думите, а само на «голите звуци», неспособни да изразят висшите тайнства, е почти точна перифраза на разсъжденията на Дионисий Ареопагит в трактата «За божествените имена» (DN, 708c—d).

<sup>20</sup> За влиянието вж. II, 12, 167—168; 172—173.

<sup>21</sup>\* Примера с вписания в кръга многоъгълник Кузански използва често в математическите си работи, търсещи общата мяра на правата и кривата (напр. «За математическото съвършенство», «За квадратурата на кръга» и др.).

<sup>22</sup> Тук математическият пример изразява невъзможността за пълно идентифициране или още геометрично-«числовата» индивидуалност на всичко съществувашо, която отрича абсолютното равенство (срв. III, 188). Съвпадането на фигурите е възможно само във висшата себетъждественост на абсолютния максимум.

<sup>23</sup> Quiditas — свойството, което определя нещата като такива, букв. собствената им «каквост» (същност).

<sup>24</sup> Идеята за максимума, който е лишен от противоположност и е над всяко утвърждение и отрицание, звучи като пряк отглас от «Мистичната теология» (I, 2) на Дионисий. Доколкото е всичко съществувашо, максимумът (единната всеобща причина) обема всички съществуващи определения, а доколкото е свръх битието, тези определения му се отричат без противопоставяне на утвърждения и отрицания, защото съвършената причина на всичко, бидейки отвъд всичко, единява противоположностите в своята неразличима същност. За функцията на утвържденията и отрицанията в катафатичното и апофатичното богословие става дума в I, 24, 26.

<sup>25</sup>\* Вероятно съчетаването на противоположностите в техния първоизточник се мисли кръгово — като циклични преходи от едно качество в друго, като взаимно обратими комбинации от принципите на противоположни свойства.

<sup>26</sup> Вж. бел. 8. У Августин: «Начевайки да мислиш, начеваш да изчисляваш» (Тълк. към Еванг. от Йоан, 39, 4). Метафизичната страна на учението за числото у Кузански е свързана още с понятието за числова и актуална безкрайност, докато влиянието на Аристотел се чувства в определянето на самите числови понятия като разсъдъчни същности (вж. I, 14).

<sup>27</sup> Под единица Кузански явно разбира някаква качествена единност и подчертава, че единицата не е число, защото е принцип на числото, а числото е разгърнатата единица (срв. «За предположенията», I, 2). Сходни са възгледите на Тьерси от Шартр, за когото единицата е принцип на всяко число и на множествеността [Lectiōnes, VII, 7]; на Майстер Екхарт в коментара към книга Премъдрост Соломонова (единицата не е число, а източник на всички числа). Вж. още *Аристотел*, Мет. 8, 1083а. Най-«трансцендентно» обаче единицата изглежда в «Божествените имена» на Псевдо-Дионисий, където се казва: «И свръхразумното Единно е над всяка мисъл и е неизразимо и с никаква реч свръхнеизречимо благо. То е единотворяща единица — причина за единичността на всяка единица, и е свръхсъщностна същност, неумопостижаем ум и неизречимо слово» (DN, I, 588B).

<sup>28</sup> Второзак. 6, 4; Мат., 23, 8—9.

<sup>29</sup> В «Съзерцанието на Бога» [De visione Dei] необходимото съще-

ствуване е изведено от божествения ум: «Наистина, божественият ум е самата необходимост, без която нищо не може да съществува» (срв. бел. на А. Ф. Лосев към *Николай Кузанский*, Избранные философские сочинения, М., 1937, с. 350).

<sup>30</sup> Тези разсъждения нямат аналог в доказателствата за съществуването на Бога у Анселм и Тома Аквински, докато първите три повтарят доказателствата в *Summa theologiae*, I, 2, 3 е.

<sup>31</sup> За «битието» [ontos] като божествено име у Псевдо-Дионисий, DN, V, 816B.

<sup>32</sup> Сисените вероятно са есеите. За тях обаче споменава не Варон, а Йосиф Флавий в «Юдейски древности» (XV, 371, XVIII, 18).

<sup>33</sup> В друго свое произведение «De Genesi» Кузански определя тъждествеността [idem] като причина на многообразието (срв. у Лосев, с. 352).

<sup>34</sup> Троицата тук се тълкува в духа на специалните «троични» трактати на Августин и Боеций.

<sup>35</sup>\* Става дума за Марциан Капела и съчинението му «За брака на Филология и Меркурий», където троичността се възприема като израз на съвършено творение.

<sup>36</sup> Срв. Рим., 1, 20: «което е невидимо у Него, сиреч вечната Му сила и божественост, се вижда ясно, разбираемо чрез творенията»; Псевдо-Дионисий Ареопагит, «За божествените имена», II, 6; VII, 3<sup>2</sup> като в огледало и енигма — I, Кор. 13, 12; «Уч. незнание», III, 10;

<sup>37</sup> *Боеций*, *Institutio arithmetica*, I, 1.

<sup>38</sup> *Аристотел*, Мет. VIII, 3, 1043в; «За душата» II, 3, 414в, 29 сл.

<sup>39</sup> Има се предвид трактатът «За количеството на душата» на Августин, чието авторство някои изследователи оспорват (срв. Лосев, 353).

<sup>40</sup> Математическите аналогии у Кузански нямат самостоятелно значение, защото, както казва често, «това е вярно в математиката, но още по-вярно в теологията».

<sup>41</sup> В диалога на Анселм Кентърбрийски «За истината», 10—11.

<sup>42</sup> Въпросът за традицията на четирите безкрайни математически фигури (правата, триъгълника, кръга и сферата) като символи на Бога е доста сложен. Символа на безкрайния равностраничен триъгълник Кузански е можел да почерпи от учителя си Хаймерик, върху когото оказва силно влияние Раймунд Лулий (общото изображение на единството на троичността е описан около равностраничен триъгълник кръг). Ксенократ, Прокъл, Пеел и др. също сравняват Троицата с равностраничен триъгълник, но с три равни прави ъгъла се среща само у Кузански.

<sup>43</sup> За античните сферата възплаща завършеност и съвършенство, често заради равноотдалечеността на всички точки от центъра. Така Парменид описва сферично своето битие; Питагор смята сферата за най-прекрасната сред обемните, а кръга за най-прекрасната сред плоските фигури (*Д. Лаераций*, Животът на философите, VIII, с. 223). Въпреки трансцендентността на Платоновото битие, на което не подхожда никаква фигура и форма, съвършенството на «физическия» космос в «Тимей» е също свързано със сферата (33а—в). Сферична форма има универсумът и за Аристотел (Мет. XII, 8 и *Плутарх*, За мненията на философите, I, 6, 8 8). Сравнението е често използвано от средновековните мистици като

<sup>19</sup> Теорията за безсилието на буквалното разбиране, когато се обръща внимание не на необходимия смисъл [dynamis] на думите, а само на «голите звуци», неспособни да изразят висшите тайнства, е почти точна перифраза на разсъжденията на Дионисий Ареопагит в трактата «За божествените имена» (DN, 708c—d).

<sup>20</sup> За влиянието вж. II, 12, 167—168; 172—173.

<sup>21</sup>\* Примера с вписания в кръга многогълник Кузански използва често в математическите си работи, търсещи общата мяра на правата и кривата (напр. «За математическото съвършенство», «За квадратурата на кръга» и др.).

<sup>22</sup> Тук математическият пример изразява невъзможността за пълно идентифициране или още геометрично-«числовата» индивидуалност на всичко съществувашо, която отрича абсолютното равенство (срв. III, 188). Съпадането на фигурите е възможно само във висшата себегъждественост на абсолютния максимум.

<sup>23</sup> Quiditas — свойството, което определя нещата като такива, букв. собствената им «каквост» (същност).

<sup>24</sup> Идеята за максимума, който е лишен от противоположност и е над всяко утвърждение и отрицание, звучи като пряк отглас от «Мистичната теология» (I, 2) на Дионисий. Доколкото е всичко съществувашо, максимумът (единната всеобща причина) обема всички съществуващи определения, а доколкото е свръх битието, тези определения му се отричат без противопоставяне на утвърждения и отрицания, защото съвършената причина на всичко, бидейки отвъд всичко, единява противоположностите в своята неразличима същност. За функцията на утвържденията и отрицанията в катафатичното и апофатичното богословие става дума в I, 24, 26.

<sup>25</sup>\* Вероятно съчетаването на противоположностите в техния първоизточник се мисли кръгово — като циклични преходи от едно качество в друго, като взаимно обратими комбинации от принципите на противоположни свойства.

<sup>26</sup> Вж. бел. 8. У Августин: «Начевайки да мислиш, начеваш да изчисляваш» (Тълк. към Еванг. от Йоан, 39, 4). Метафизичната страна на учението за числото у Кузански е свързана още с понятието за числова и актуална безкрайност, докато влиянието на Аристотел се чувства в определянето на самите числови понятия като разсъдъчни същности (вж. I, 14).

<sup>27</sup> Под единица Кузански явно разбира някаква качествена единност и подчертава, че единицата не е число, защото е принцип на числото, а числото е разгърната единица (срв. «За предположенията», I, 2). Сходни са възгледите на Тиери от Шартр, за когото единицата е принцип на всяко число и на множествеността [Lectio, VII; 7j; на Майстер Екхарт в коментара към книга Премъдрост Соломонова (единицата не е число, а източник на всички числа). Вж. още Аристотел, Мет. 8, 1083а. Най-«трансцендентно» обаче единицата изглежда в «Божествените имена» на Псевдо-Дионисий, където се казва: «И свръхразумното Единно е над всяка мисъл и е неизразимо и с никаква реч свръхнеизречимо благо. То е единотворяща единица — причина за единичността на всяка единица, и е свръхсъщностна същност, неумопостижаем ум и неизречимо слово» (DN, i, 588B).

<sup>28</sup> Второзак. 6, 4; Мат., 23, 8—9.

<sup>29</sup> В «Съзерцанието на Бога» [De visione Dei] необходимото съще-

ствуване е изведено от божествения ум: «Наистина, божественият ум е самата необходимост, без която нищо не може да съществува» (срв. бел. на А. Ф. Лосев към Николай Кузански, Избранные философские сочинения, М., 1937, с. 350).

<sup>30</sup> Тези разсъждения нямат аналог в доказателствата за съществуването на Бога у Анселм и Тома Аквински, докато първите три повтарят доказателствата в Summa theologiae. I, 2, 3 е.

<sup>31</sup> За «битието» [ontos] като божествено име у Псевдо-Дионисий, DN, V, 816B.

<sup>32</sup> Снсените вероятно са есеите. За тях обаче споменава не Варон, а Йосиф Флавий в «Юдейски древности» (XV, 371, XVIII, 18).

<sup>33</sup> В друго свое произведение «De Genesi» Кузански определя тждествеността [idem] като причина на многообразието (срв. у Лосев, с. 352).

<sup>34</sup> Троицата тук се тълкува в духа на специалните «троични» трактати на Августин и Боеций.

<sup>35</sup>\* Става дума за Марциан Капела и съчинението му «За брака на Филология и Меркурий», където троичността се възприема като израз на съвършено творение.

<sup>36</sup> Срв. Рим., I, 20: «което е невидимо у Него, сиреч вечната Му сила и божественост, се вижда ясно, разбираемо чрез творенията»; Псевдо-Дионисий Ареопагит, «За божествените имена», II, 6; VII, 3; като в огледало и енигма — I, Кор. 13, 12; «Уч. незнание», III, 10;

<sup>37</sup> Боеций, Institutio arithmetica, I, 1.

<sup>38</sup> Аристотел, Мет. Vili; 3, 1043в; «За душата» II, 3, 414в, 29 сл.

<sup>39</sup> Има се предвид трактатът «За количеството на душата» на Августин, чието авторство някои изследователи оспорват (срв. Лосев, 353).

40\* Математическите аналогии у Кузански нямат самостоятелно значение, защото, както казва често, «това е вярно в математиката, но още по-вярно в теологията».

<sup>41</sup> В диалога на Анселм Кентърбърийски «За истината», 10—11.

<sup>43</sup> Въпросът за традицията на четирите безкрайни математически фигури (правата, триъгълника, кръга и сферата) като символи на Бога е доста сложен. Символа на безкрайния равноностранен триъгълник Кузански е можел да почерпи от учителя си Хаймерик, върху когото оказва силно влияние Раймунд Лулий (общото изображение на единството на троичността е описан около равноностранен триъгълник кръг). Ксенократ, Прокъл, Пеел и др. също сравняват Троицата с равноностранен триъгълник, но с три равни прави ъгъла се среща само у Кузански.

<sup>43</sup> За античните сферата възпълшава завършеност и съвършенство, често заради равноотдалечеността на всички точки от центъра. Така Парменид описва сферично своето битие; Питагор смята сферата за най-прекрасната сред обемните, а кръга за най-прекрасната сред плоските фигури (Д. Лаераций, Животът на философите, VIII, с. 223). Въпреки трансцендентността на Платоновото битие, на което не подхожда никаква фигура и форма, съвършенството на «физическия» космос в «Тимей» е също свързано със сферата (33а—в). Сферична форма има универсумът и за Аристотел (Мет. XII, 8 и Плутарх, За мненията на философите, I, 6, 8 8). Сравнението е често използвано от средновековните мистици като



Екхарт Хенрих Зойзе и др., вероятно не без влиянието също на кабалистичните символи.

<sup>44</sup> «За мистичната теология», I, 997C.

<sup>45</sup> «За божествените имена» (DN, V, 8). От Дионисий Кузански заимствува и формулата «Бог е всичко във всичко и нищо в нищо» (DN, VII, 3).

<sup>46</sup> «За мистичната теология», V, 1048B.

<sup>47</sup> I послание до божия служител (терапевта) Гай, 1065A.

<sup>48</sup> На това място и по-нататък Кузански цитира съчинението на Мойсей Маймонид *Dux neutrogum* («Водител на нерешените»), с което обаче се запознава цялостно едва през 1451 г. В «Ученото незнание» той нарича автора ту Раби Соломон, ту Раби Мойсей и вероятно взема текстовете от коментара на Екхарт върху «Изход».

<sup>49,50</sup> Според Кузански е възможно само една абсолютна безкрайност, което не допуска градация на собствено безкрайното, както прави това съвременната теория на множествата. (Вж. Г. Кантор о теории бесконечного у Н. Кузанского. — В: *Кантор, Г. Труды по теории множеств.* М., 1985, с. 101.);

<sup>50</sup> I, 3, 9; 16, 42; 45.

<sup>51</sup> Мет. X, I, 1052 b.

<sup>52</sup> Вж. «За божествените имена», V, 8. Вечна е всеобщата причина, благодарение на която нещата съществуват като такива и траят, в която имат своето начало и край.

<sup>53</sup> Вещност в «Тимей», 31a. За «същностносъздаващите» образци [paradeigmata] на нещата, платоническите идеи, разглеждани\* като основания [logous], принципи или начала [arhai] и причастности на битието [autometohai], които са предпоставени у Бога, в «Божествените имена», V, 8, 824c.

<sup>54</sup> Вж. I, 3, 9.

<sup>55</sup> «За небесната йерархия», II, 3; «Божествените имена», I, 1; 5.

<sup>56</sup> *Аристотел*, За душата, I, 5, 411a 5—6.

<sup>57</sup> Категории, 5, 3 b 33—4a 21.

<sup>58</sup> За «благородството» на субстанцията и различната причастност, определяща степените на съвършенство, се говори и в съчинението «За предположенията», II, 6, 105. Аналогична е мисълта на Дионисий за «доброто», «благородно» [ей] съществуване според йерархията на битийна причастност към висшето благо (DN, V, 8).

<sup>59</sup> Мет., V, 7, 1017a 6 и сл.

<sup>60</sup> «За божествените имена», I, 1; 5, 8. С определението «свръх-същностно» Дионисий подчертава надпричастността и надатрибутивността на Единното. Срв. още «Мистичната теология» (III, 1033c), където се казва, че когато се определя стоящото над всичко, «хипотетичното» утвърждение трябва да започва от това, което му е по-средно, по-близо до същността му.

<sup>61</sup> Вж. I, гл. 26, 89.

<sup>62</sup> У Екхарт: «Доколкото всичко е в Бога, то както той е неразделен в своята природа и заедно с това е абсолютно отделен от всичко в света, така всичко в него пребивава заедно и абсолютно разделно и неразделно» (срв. бел. 56, от изд. *Н. Кузанский*, Соч. в двух томах, т. I, М., 1979, с. 466). Интерпретациите върху тъждеството и различието често са подхранвани от Платоновия «Парменид», 139b — е и 146b — 147b.

<sup>63</sup> За единността и различието у Бога, свързано с Троицата, у *Псевдо-Дионисий*, «За божествените имена», II.

Йоан., 10, 38.

<sup>65</sup> I, 7, 18; 9, 26 и гл. XIX.

<sup>66</sup> Вж. I, 15, 40.

Вж. III, I, 187.

Същата мисъл за заключената в кръг теология се повтаря в «Невежият за ума», II, 36. За кръгова теология става дума и в «Съзерцанието на Бога», 2, 8. В случая геометричният символ на кръга подражава логическия кръг за взаимната зависимост и взаимната предикация на божествените атрибути.

<sup>69</sup> Формулата е създадена от средновековните коментатори на «Парменид» (Йоан Солсбърийски, Псевдо-Беда). Срв. у *Дионисий*, «За божествените имена», IV, 708a.

<sup>70</sup> Вж. I, 13, 36 и бел. 43.

<sup>71</sup> Както и у Псевдо-Дионисий (DN, IX, 8 — 9) покоят означава неизменност, невъзмутимост, неподвижност в себе си, постоянното състояние на Единното, и се свързва с единяващата сила на божествения Мир (DN, IX, 1—5). За движението като разгръщане на покоя II, 3, 106.

<sup>72</sup> За опосредствуваната причастност на битийните степени у Псевдо-Дионисий з «Божествените имена», II, 5—6; XI, 6.

<sup>73</sup> Хермес Трисмегет: *Asclepius* 20 (*Corpus Hermeticum* II, ed. A. D. Nock, Paris, 1945, p. 321).

<sup>74</sup> Зах., 14, 9.

<sup>75</sup> Втор., 6, 4.

\* Примера за неразличимостта на съществуващото в божествената единност Кузански повтаря в проповедите си: «Но както единството не е нито двойствено, нито тройствено, така Бог не е нито небе, нито земя» (N. de Cusa, *Opera omnia*, Basel, 1565, p. 570). Място — изяснява много от смисъла на *complicatio* — всичко съществува в идеята си неразлично, «сгърнато» в простотата на единността и при разгръщането [*explicatio*] се определя, ограничава, конкретизира: тази тема се подхваща по-подробно във II кн. Според коментара на немското издание Кузански заимствува понятията *complicatio* — *explicatio* от Шартрската школа с влияние от Екхарт (вж. Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*, I, Hamburg, 1979, S. 123).

<sup>77</sup> *Псевдо-Дионисий*, За небесната йерархия, II, 3, 141a.

<sup>78</sup> «За Троицата», VI, 10, 11. Срв. «Невежият за ума», I, 21—22.

<sup>79</sup> *De Genesi ad lit.*, I, 4.

<sup>80</sup> *Dux neutrogum*, I, 60—62. Вж. бел. 48.

<sup>81</sup> *Цицерон*, За природата на боговете, II, 28, 70:.

<sup>82</sup> «За мистичната теология», V, 1045D—1048B.

<sup>83</sup> Хиларий: «За Троицата», II, 1. Кузански заимствува цитата от Беда Достопочтени, Коментар върху книгата на Боеций «За Троицата».

<sup>84</sup> Вж. «Мистичната теология», III и бел. 24, 60.

## КНИГА ВТОРА

<sup>85</sup> Тук за пръв път се говори за възможността-битие [*possest*].  
<sup>86</sup> Вж. I, 3, 9; I, 5, 14; I, 17, 49.

<sup>87</sup> Хармонията е типично гръцко виждане за действителността, което има онтологико-космичен, психичен, етичен и музикален

аспект. Първият е изразен още у Хераклит (хармония на противо "положните) и питагорейците, а вторият засяга душата («Федок», 86в и *Арист.*, «За душата» I, 4, 407в). Неслучайно у Кузански се преплитат всички смислови пластове на хармонията: хармонията на душата, превърнала се в чист интелект, е съзвучна на висшата хармония.

За предполож., II, 2, 83; 6, 105.

<sup>88</sup> *Арист.*, Физика, II, 2, 194а 21. Тази мисъл е често цитирана у средновековните автори (напр. Тома Аквински). За отношението между природа и изкуство Кузански говори подробно в «За предположенията», II, 12, 131.

<sup>90</sup> «За предположенията», I, 9, 38 и сл.

<sup>91</sup> Срв. II, 8, 135. По същия начин негативната безкрайност на Бога като отрицаш всякакви граници на съществуващото разглежда Тома Аквински.

<sup>92</sup> Вж. I, 6, 15.

<sup>93</sup> За независлив и благ демиург говори Платон в «Тимей» 29е. «Общото място» за дългсата на завист се разбира от почти всички средновековни автори като «независтливо» съобщаване на битие от по-висше на по-низше (Екхарт). Често срещано определение у Дионисий Ареопагит, може би свързано с отношенията вътре в йерархията. Контрапункт е завистта на падналите ангели, които се стремят обратно — от низше към висше.

<sup>94</sup> *Хермес Трисигист*, Liber XXIV philosophorum, 14. Срз. *Екхарт*, Тълк. към Евангелието от Йоан, 220: «В сравнение с Бога универсумът е това, което е нищото в сравнение с универсума, така че всеобщата съкупност на съществуващото, универсумът, е като че по средата между Бога и нищото».

<sup>95</sup> Срв. *Йоан Скот Ериугена*, За разделението на природата, I, 72: «Когато чуваме, че Бог е сътворил всичко, трбва да разбираме не нещо друго, а това, че Бог е във всичко, сиреч е всеобща същност (essentiam omnium)» — PL, 122, 518A.

<sup>96</sup> Срв. *Платон*, Тимей, 37е; *Екхарт*, Беседа XIV, 458; «Бог не е могъл да създаде света нито преди [ante], нито по-рано [prius], тъй като, когато светът не е съществувал, не е имало нито преди, нито по-рано»; *Ериугена*, За разд. на природата, III, 5: «И наистина как може да е вечно онова, което не е съществувало, преди да стане? И как това, което води началото на битието си във времето и с времето, може да е във вечността?» (PL, 122, 636A).

<sup>97</sup> Понятието «форма на битието», както и «форма на формите» (срв. II, 103—104) идва от Шартрската школа, която го заимства от Боций.

<sup>98</sup> Примерът с огледалата е повлиян от Псевдо-Беда и Екхарт. «Няма битие преди от-битието»: вж. II, 3, 110; За предполож., I, 11, 56.

<sup>99</sup> *Арист.*, За възникването на животните, II, 737а.

<sup>100</sup> Вж. За предположенията, II, 14, 143.

<sup>101</sup> Вж. I, 2, 5; I, 5, 13 и сл.

<sup>102</sup> Вж. бел. 71.

<sup>103</sup> Срв. с *Августин*, Изповеди, XI, 10—30.

<sup>104</sup> Вж. I, 5, 14; 7, 18.

<sup>105</sup> Вж. I, 21, 66 и бел. 68. Кузански възприема идеята за «кръговата теология» от Раймунд Лулий, но още Псевдо-Дионисий озна-

чава теологията като равномерно кръгообразно движение около Бета (DN, IV, 8, 704—706).

<sup>106</sup> Вж. I, 13 — 15.

<sup>107</sup> Еманацията е понятие от философията на Плотин, означаващо произхождането на божествените ипостаси и необходимостта на протичането, активизирането на Единното (Ен., IV, 606 и сл.).

<sup>108</sup> У Дионисий протичането [processio, proodos] е процесът на излизането на Единното от монадичната затвореност в себе си [monē], което обаче тегли връщането [epistrophe] на всичко съществуващо, обратно към него. В това движение се откриват процесите на низхождане и възхождане (DN, I—II). Вж. тук I, 9, 24. Срв. още *Екхарт*, Беседа XLIX, 2, 511: «Този негов образ е проста еманация, преливаща във формите на цялата му чиста и оголена същност».

<sup>109</sup> Кузански се присъединява към Екхарт (Ком. към кн. Премъд., рост Соломонова, 36) срещу Авицена и вероятно Прокъл (Първо-, основи на теологията, 129—130). За последователността на еманациите върху него окзва влияние и *Макробий*, Ком. върху «Сципионовия сын», I, 14, 6—8.

<sup>109</sup> Екхарт също отрежда на универсума посредническа роля между Бога и отделните неща (Ком. към Премъдрост: . . . , 72).

<sup>110</sup> *Анаксагор* [en panti panta], фр. 6 по *Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker II, 10, ed. W. Kranz, Berlin, 1960. Тук формулировката е предадена според *Арист.*, Физика, III, 4, 203а, в интерпретацията на Алберт, Тома и Екхарт.

<sup>111</sup> Срв. *Арист.*, Мет., I, 8, 989а 13—16: «Онова, което е по-късно, по произход, е по-ранно по природа»; Физика, VIII, 7, 261.

<sup>112</sup> В новогодишната проповед (XVII) за 1440 г. Кузански казва също: «Самият този свят е единен и неговата единност е в множествеността». Срв. още *Прокъл*, Първооснови на теологията, 103: «Всичко е във всичко, но във всяко — съобразно начина на всяко (едно)», повторено от Дионисий в «Божествените имена», 4, 7.

<sup>113</sup> Вж. II, 6, 125; За предполож., II, 4, 92.

<sup>114</sup> Вж. II, 1—2, 104.

<sup>115</sup> Срв. II, 3, 111. Абсолютният човек също съществува в конкретната определеност на всеки човек.

<sup>116</sup> За предполож., I, 4, 12 и сл.

<sup>117</sup> За десетте категории (*Арист.*, Категории, 4, 1б 25—27) или универсални понятия вж. Небезият за ума, II, 135; За предполож. II, 13, 134.

<sup>118</sup> Вж. За предполож., I, 3, 10.

<sup>119</sup> Още веднъж се подчертава, че подреждането е логично, а не по време — вж. бел. 96.

<sup>120</sup> Вж. II, 13, 134, където става дума за общите понятия на разума. Концепцията за универсалните се развива и в «За предположенията», II, 4—6; «Небезият за мъдростта», 2 и сл.

<sup>121</sup> «Свят на сходства» — вж. За предполож. I, 1, 5; II, 2, 80; За богосиновството, 5, 80; Елебезият за ума, 6, 93. Темата за символното познание е била подробно разработена от Дионисий Ареопагит в специален трактат «За символната теология» (вж. MTh, III; CH, II, XV; ер. IX).

<sup>122</sup> I, 10, 27—29; 19, 56.

<sup>123</sup> Тройното разделение на универсума е често срещано у средно-

вековните автори (Ален от Лил, Бонавентура). Кузански повтаря тази мисъл в съч. «За всеобщото съгласие», I, 2.

<sup>124</sup> Срв. с Тиери от Шартр, *Commentum*, I, 39: «Променливостта, също както и различието, произхожда от единността».

<sup>125</sup> Вж. *Халкидий*, Ком. към «Тимей», 143–144, и тук, II, 9, 142–143; 10, 151–152; «сложна необходимост» (за разлика от абсолютната необходимост) е понятие на Тиери (Ком. към кн. на Боеций «За Троицата», II, 60).

<sup>129</sup> II, 9, 142; 148–150.

<sup>127</sup> Срв. II, 4, 116; За предполож. I, 2, 8; Невежият за ума, 6, 90. Примерът с розата е използван от Бонавентура.

<sup>128</sup> Схоластичните дефиниции на материята обикновено се отнасят към Аристотел (Мет. VII, 3, 1029a 20: «... материята нито е количество, нито нещо друго, от което се определя съществуващото»). Според коментара на немското издание формулировката у Кузански е заимствувана от Тиери от Шартр: Ако някой в ума си абстрахира от нещото неговата форма, ще остане само възможността (материята); по някакъв начин свободна от форми» (N. de Cusa, DI, II, S. 126).

<sup>129</sup> Платон, Тимей, 50e.

<sup>130</sup> Йоан от Солсбъри, *De sept, sept., VII*, отбелязва, че според Платон повелява необходимостта, на която нищо не се противи; материята ѝ се подчинява като воська, който приема всякакви форми (PL, 199, 961D).

<sup>131</sup> Тоест материята е също триединна като лишеиост — предразположение — безформеност.

<sup>132</sup> *Халкидий*, Ком. към «Тимей», 29–31; 54. Срв. Тимей, 30b – 31b:

<sup>133</sup> «Всички форми съществуват актуално, ...» — подразбира се стоическото учение за «семенните логоси». Примерът с лъжицата се повтаря в Нев. за ума, I, 62; 5, 86.

<sup>134</sup> Срв. *Августин*, Изповеди, XII, 6: материята е безформено «почти нищо» [prope nihil] и *Ериугена*, За раздел, на природата, II, 15. У Кузански това състояние на материята се свързва със случайността, докато необходимостта определя онтологичния статус на абсолютната възможност — вж. по-долу II, 137; 8, 139; Невежият за ума, 6, 96.

<sup>135</sup> Вж. I, 16, 42.

<sup>136</sup> Самодвижещата се световна Душа е за Платон принципа на всяко движение (срв. *Аристотел*, За душата, III, 406a–407a). Общо за античните и средновековните схващания за Душата и тяхното влияние върху Кузански в: N. de Cusa, *Docta ignorantia*, II, Hamburg, 1977, 127–128.

<sup>137</sup> Вж. още За предполож., II, 10, 128; Невежият за ума, 7, 100 – 102; 8, 112–115:

<sup>138</sup> Определението за цялата душа в цялото и във всяка част се среща у Григорий от Ниса, Дионисий, Августин, Йоан от Солсбъри, Алберт Велики, Тома Аквински и Шартрската школа, чиито представители разглеждат световната Душа като «contractio» на всички души (вж. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, Hamburg, 1977, S. 128).

<sup>139</sup> За кръгообразното движение на душата срв. Платон, Тимей 37 а.

<sup>140</sup> Разбирането на душата като числова хармония се открива у питагорейците (Филолай, фр. А 23; В 11 по Дилс), Платон («Ти-

мей», 35a, 37a) и платониците («самодвижещото» се число на Ксенократ); срв. *Аристотел*, За душата, I, 2, 404b 27–30; *Макробий*, Ком. към «Сънят на Сципион», I, 14, 19–20. Кузански определено познава интерпретациите на Алебар («Християнска теология», I, 5) и Йоан от Солсбъри. Вж. бел. 55 от Н. Кузанский, Соч. в двух томах, т. I, М., 1979, с. 470.

<sup>141</sup> Вж. I, 23, 70; II, 2, 103.

<sup>142</sup> *Арист.*, За душата, III, 407a–407b.

<sup>143</sup> Тълкуването на мита за трите парки е преминало у средновековните автори чрез *Халкидий*, Ком. към «Тимей», 144.

<sup>144</sup> Матей, 10, 19–20. Срв. За предполож., II, 16, 159; За търсенето на Бога, 2, 33.

<sup>145</sup> За всеединяващата роля на ероса на всички равнища на битието и на всичко съществуващо в Бога у: *Дионисий*, «За божествените имена», IV, 11–17.

<sup>146</sup> За предполож., II, 9–10.

<sup>147</sup> Понятието «световна машина» въвежда Халкидий в Ком. към «Тимей», 41D.

<sup>148</sup> Кузински явно стига до чисто умозрителен път до разбирането, че Земята не е център на Вселената (макар и най-близо до центъра) и че по теорията за съвпадането на максимума и минимума (центъра и окръжността) Вселената няма никъде свой център. Пак чисто умозрително е заключението, че Земята не е неподвижна (вж. II, II, 11, 157, 159).

<sup>149</sup> За съвпадането на центъра и окръжността в безкрайния кръг I, 23, 70.

<sup>150\*</sup> В тези разсъждения на Кузански се долавя идеята, че орбитите на планетите не са правилни окръжности, по-късно потвърдено въз основа на експериментални данни от Кеплер. Преди Кеплер, Галилей и Нютон той обосновава още, че в никое време никое небесно тяло не се движи «с равна точност» (N. de Cusa, *Opera omnia*, Basel, 1565, p. 1113).

<sup>151</sup> Според хипотезата на Аристотел, че причината за нагрятото светене на звездите е триенето с въздуха.

<sup>152</sup> Вж. Платон, Тимей, 38cd; *Макробий*, Ком. към «Сънят на Сципион», I, 19, 2.

<sup>153</sup> Идеята, че има други населени светове освен Земята, е твърде стара. Така Платон смята, че Луната и други планети са населени (Тимей, 42D). Кузански повтаря след Халкидий (Ком. към «Тимей», 119, 125), че «никой не може да знае броя на звездите» и че «никое място на света не остава ненаселено».

<sup>154</sup> За четворната прогресия вж. За предполож., I, 3–8. В «Ученото незнание» за «четворност» се говори само на това място.

<sup>155</sup> Прем., 11, 21. Срв. Невежият за опитите с теглилки, 1.

<sup>156</sup> «Георгики», 4, 226 (цитирано у *Макробий*, Ком. към «Сънят на Сципион», II, 12, 13).

<sup>157</sup> В: III, 9, 233 и сл., особено III, 10, 239.

<sup>158</sup> Удивителният ред, величие и красота на света като знак на божествената мош и благо са възпети от Дионисий Ареопагит в «Божествените имена», VII, 3.

<sup>159</sup> У Платон (Тимей, 30b, 38e) на «живо тяло» е оприличен космосът, а не Земята.

<sup>160</sup> Символиката на огъня е повлияна от «Небесната йерархия» на Дионисий Ареопагит, XV, 2.

<sup>161</sup>\* Срв. с друго място у Кузански: «Както всяко нагрятото нещо трябва по природа да съществува посредством това, което е топло в себе си, тоест посредством огъня, така огънят говори или се открива във всички нагрети неща» (Nicolai de Cusa, Opera omnia, Basel, 1565, p. 352).

<sup>162</sup> Второзак., 4, 24.

<sup>163</sup> Срв. Рим., 11, 36: «Защото всичко е от Него, чрез Него и за Него».

<sup>164</sup> I послание до Тимотей, 6, 16.

<sup>165</sup> Мат., 7, 7; Лука, 11, 9.

<sup>166</sup> Стилът напомня Августините «Изповеди», X, 6, 9. Срв. също Плотин, Енеади, III, 2, 3.

<sup>167</sup> Рим., 1, 25.

### КНИГА ТРЕТА

<sup>168</sup> Вж. Арист., Топика, I, 7, 103a 6–9.

<sup>169</sup> За progressus (regressus) ad infinitum вж. Арист., Мех., II, 2, 994a 1 и сл.

<sup>170</sup> Вж. I, 5, 13–29, и «За предполож.», I, 10, 50.

<sup>171</sup> Срв. с Дионисий Ареопагит, «За божествените имена», VII, 3, 872B.

<sup>172</sup> Арист., De partibus anim., IV, 5, 679b 15; Лукреций, За природата на нещата, II, 374–376; Плиний, Естествена история, IX, 102. III

<sup>173</sup> Движението на висшето надолу е едновременно и движение на низшето нагоре в кръг (вж. «За предполож.», I, 4, 16; I, 8, 36; I, 10, 53; II, 5, 96).

<sup>174</sup> За предполож., II, 10, 123, 128; II, 13, 137; 138.

<sup>175</sup> За порядъка и хармонията като число в: I, 1, 3; I, 5, 13, и «За предполож.», I, 5, 17.

<sup>176</sup> За единичността, различието и взаимната свързаност на индивидуалните неща в: «За предполож.», II, 3, 8.

<sup>177</sup> «За предполож.», II, 2, 80–86.

<sup>178</sup> Филип., 4, 7.

<sup>179</sup> Вж. I, 13–15; 21, 64.

<sup>180</sup> Вж. I, 5, 13; 6, 17.

<sup>181</sup> Срв. с Тома Аквински, Summa Theologiae, III, 2a 4.

<sup>182</sup> За определянето на човека като микрокосмос от Демокрит в: Diels, фр. П, 68 (55) В 34. Едно от най-съдържателните определения за отношението между макро- и микрокосмоса като конкретно актуализиране на потенциата е дадено от неизвестен питагореец: «Казва се, че човекът е малък свят (mikros kosmos) не защото е съставен от четирите елемента — това важи и за по-простите живи същества, — а защото притежава всички потенци на космоса» (Storia della filosofia antica, t. V, Milano, 1980, p. 174).

<sup>183</sup> Откров. на Йоан, 21, 17.

<sup>184</sup> Вж. I, 24, 80; II, 7, 129.

<sup>185</sup> Следователно «конкретният максимум» съединява две природи (божествена и човешка) в богочовека и по това се различава от абсолютния максимум, който изразява божествеността в противовес на човешкото.

<sup>186</sup> Колос, 1, 14–20.

<sup>187</sup> I, 16, 45; 50; II, 4, 116 — II, 5, 122.

<sup>188</sup> Колос, 2, 9–10.

<sup>189</sup> Вж. III, 1, 183–187.

<sup>190</sup> Вж. бeл( 110. Формулата за Бог, който е всичко във всичко, има източник и в посланията на Павел (Кол., 3, 11; Ефес, 4, 6).

<sup>191</sup> Йоан, 1, 5.

<sup>192</sup> Общо за христологията на Николай Кузански у: Haubst, R.

<sup>193</sup> Die Christologie des Nicolaus von Kues, Freiburg, 1956.

<sup>194</sup> Принцип, споделян от цялата антична философия (вж. напр. Мет., VII, 8, 1033b 29–32). В първа книга (9, 26) Кузански обяснява така пораждаването на Сина от Отеца.

<sup>195</sup> Срв. с I, 25, 84 за безкрайния Термин (римско божество на границите и междите), от нищо неограничен.

<sup>196</sup> Вж. II, 7, 130; 10, 154.

<sup>197</sup> Темата за въплъщението на божествения Логос е развита в други малки трактати на Кузански: «De filiatione Dei», «De principio», «De Genesi».

<sup>198</sup> Пасахът издава силно влияние от Йоан Дамаскин (De fide orthodoxe, 46, 25–34).

<sup>199</sup> Галат., 4, 4.

<sup>200</sup> Срв. бел. 19 от изд. Н. Кузанский, Соч. в двух томах, М., 1979, с. 471: «Става дума за всекидневните критерии, които са безсилни да изразят истинската пълнота на битието по правилото за несъизмеримостта на крайно и безкрайно.» В случая се разбира още и привидността на мненията, и недостатъчността на «рационалното» познание, опериращо с образи, символи, сравнения и др. неспособни да обхванат абсолютната простота на пълнотата.

Кузански не споменава тук тялото като съставна част на човека (За предполож., II, 14, 16), за да го обвърже по-нататък с «животинското» у човека — плътските удоволствия (III, 6, 216).

<sup>201</sup> За «плътските страсти», които воюват против душата — I посл. на Петър, 2, 11. Гневът и желанието са две страни на човешката страстност, които обаче могат да бъдат овладени във висшите проявления на мъжеството и любовта (Дионисий Ареопагит, «За бож. имена», 4, 25; «За църковната йерархия», 15, 8). Темата за страстите на тялото и душата и победата над тях е традиционна за античната философия (вж. напр. «Федър», 237e–238b). За гневливостта и желанията у Платон, Държавата, IV, XV–XVI).

<sup>202</sup> Срв. у Платон за «съзерцаването на мислимото и съществуващото с разума, а не с чувствата» (Държавата, VI, XXI) и съзерцаването на висшето благо (VII, IV); Арист., «За душата», IV: . . . «на разума е присъщо умозрителното».

<sup>203</sup> Срв. с разсъжденията на Платон за «сродното положение» на разсъдъка («Държавата», VI, XXI). Изобщо целият откъс за частите на душата и овладяването на страстите силно напомня Платоновите схващания за двете начала на душата (разумно и неразумно, отдадено на удоволствията) и за «разумността», надвишава желанията (вж. «Хармид», 161c–162a; «Федон», 68c–d), както и образа на «ума» като кормчия на душата («Федър», 247d).

<sup>204</sup> Посредникът Христос — вж. I Тим., 2, 5; II Кор., 5, 19; I Йоан., 2, 1.

<sup>205</sup> Мат., 25, 40. Срв. по-долу III, 12, 256.

<sup>206</sup> Вж. III, 11.

- <sup>207</sup> Лука, 24, 25.  
<sup>208</sup> Йоан., 12, 24–25.  
<sup>209</sup> Вж. Йоан., 3, 14.  
<sup>210</sup> Лука, 24, 46.  
<sup>211</sup> Вж. I Кор., 15, 20; 23; Кол., 1, 18.  
<sup>212</sup> Йоан., 10, 17–18.  
<sup>213</sup> Вж. Коран, сура 9, 30 и сл. За почитането на Христос у мюсюлманите Кузански пише в «De pace fidei», 12, 41; 14, 46; 16, 58.  
<sup>214</sup> Вж. Лука, 24, 26.  
<sup>215</sup> «Център и окръжност»: срв. I, 21, 64–65; II, 11, 156, 162.  
<sup>216</sup> Пс., 19, 2: «Небесата разказват славата Божия. . . ».  
<sup>217</sup> «Извор на живота»: Пс., 36, 9.  
<sup>218\*</sup> За свършенството на нетленното злато, което е най-подобно на телесната слънчева светлина, се говори и в «Съзерцанието на Бога», 24, 110.  
<sup>219</sup> Срв. Кол., 3, 1–3; II Кор., 5, 4. Поетиката на това място е напълно в духа на Дионисиевата «Мистична теология».  
<sup>220</sup> Йоан., 14, 6.  
<sup>221</sup> В своята Пета проповед Кузански говори за «героични, или божествени добродетели» и «кардинални, или теологически добродетели». Определянето на добродетелите като озарения (illuminationes) насочва към Августиновия илюминационизъм и разбирането на добродетелите като просветления в божествения дар.  
<sup>222</sup> Пс., 32, 9.  
<sup>223</sup> За хаоса като чистата възможност на нещата в: II, 8, 134.  
<sup>224</sup> Вж. III, 7, 226 и сл.  
<sup>225</sup> За душата, прилепена и окована от тялото: «Федон», 81c, 82e.  
<sup>226</sup> Ис., 7, 9.  
<sup>228</sup> Вж. I, 1, 2–3; 3, 9–10.  
<sup>229</sup> I Кор., 2, 2. Възнесението на Павел на третото небе (II Кор., 12, 2) е тълкувано в духа на «озареното незнание» още от Дионисий и по-късно от всички автори, стигащи в разсъжденията си до мистиката на екстаза.  
<sup>230</sup> Срв. с Дионисий Ареопагит: «Наистина както умствените неща са непостижими и недостъпни за сетивновъзприемаемите и както простите и безобразните са недостъпни за тези, които имат форма и образ, и както (най-сетне) неосезаемата и безформена безобразност е недостижима за телесно оформените неща, така според самото слово на Истината свръхсъщностната неопределеност стои над всички същности и така се извисява над умовете свръхумопостигаемата единност» («За божествените имена», I, 588B).  
<sup>231</sup> Римл., 15, 4; вж. II Тим., 3, 16.  
<sup>232</sup> Пс., 33, 6; Екл., 42, 15; Прем., 9, 1.  
<sup>233</sup> Отглас от извисяването на любовта над вярата и надеждата в I послание на ап. Павел до коринтяните (I кор., 13, 2–13). «Любовта като форма на вярата» — Тома Аквински, Summa Theologiae, II q, 4a 3. За съвпадането на максималната вяра и максималната любов единствено в Христос: III, 254.  
<sup>234</sup> В края на изложението, като че верен на «кръговия» принцип на «ученото незнание», Кузански се връща към парадоксалното «постигане на непостижимото» чрез привлекателността на странната тема и необичайните разсъждения (вж. I, Пролог, и бел. 2).

Лидия Денкова

ФИЛОСОФСКО НАСЛЕДСТВО

---

НИКОЛАЙ  
КУЗАНСКИ

# ЗА УЧЕНОТО НЕЗНАНИЕ

---

НАУКА И ИЗКУСТВО, СОФИЯ

ПЪРВО ИЗДАНИЕ. ЛАТИНСКА. ПРЕВОДАЧ ЛИДИЯ  
ДЕНКОВА. РЕДАКТОР НИКОЛА АЛЕКСАНДРОВ. ХУДОЖ-  
НИК ВЛАДИСЛАВ ПАСКАЛЕВ. ХУДОЖЕСТВЕН РЕДАКТОР  
КРЕМЕНА ФИЛЧЕВА. ТЕХНИЧЕСКИ РЕДАКТОР ТЕМЕ-  
НУЖКА ХАДЖИИВАНОВА. КОРЕКТОР КРЕМЕНА БОЙ-  
НОВА.

ДАДЕНА ЗА НАБОР НА 9. ХИ. 1992 Г. ПОДПИСАНА ЗА ПЕ-  
ЧАТ НА 30. III. 1993 Г. ИЗЛЯЗЛА ОТ ПЕЧАТ ПРЕЗ АПРИЛ  
1993 Г. ПЕЧАТНИ КОЛИ 13,50. ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 11,34.  
ФОРМАТ 32/84/108. ИЗДАТЕЛСКИ № 28601. ТИРАЖ 2070  
ЦЕНА 25 ЛВ.

ПЕЧАТНИЦА «ДИМИТЪР БЛАГОЕВ», СОФИЯ